ФИЛОСОФ.
ТОЛСТОГО

1928

КОММУНИСТИЧЕСКАЯ АКАДЕМИЯ
СЕКЦИЯ ФИЛОСОФИИ

Д. Ю. КВИТКО

ФИЛОСОФИЯ ТОЛСТОГО

СОДЕРЖАНИЕ:

ИЗД-ВО КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ
МОСКВА — 1928

Д. Ю. КВИТКО

*

ФИЛОСОФИЯ ТОЛСТОГО

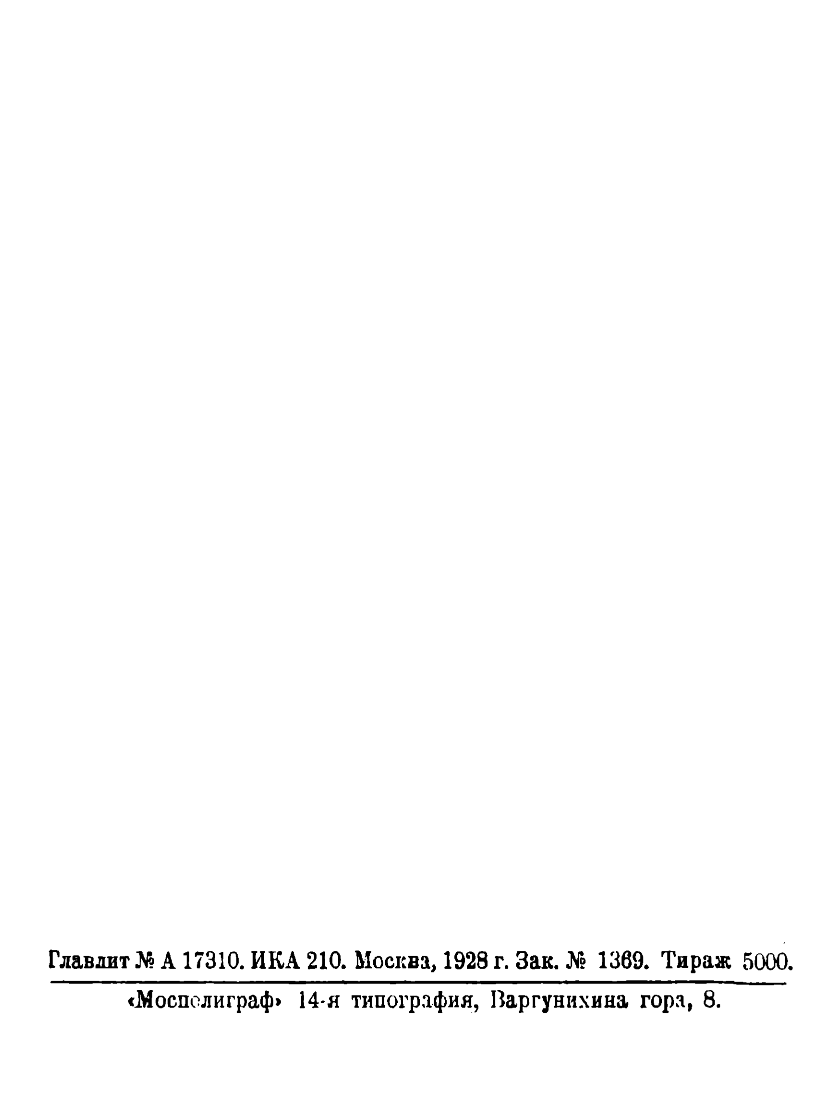

И
К
А

КОММУНИСТИЧЕСКАЯ АКАДЕМИЯ
Секция Философии

Д. Ю. КВИТКО

ФИЛОСОФИЯ ТОЛСТОГО

*ИЗДАТЕЛЬСТВО
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ
МОСКВА—1928*



Главлит № А 17310. ИКА 210. Москва, 1928 г. Зак. № 1369. Тираж 5000.

«Мосполиграф» 14-я типография, Варгунихина гора, 8.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава четвертая

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРЫ

Глава пятая

ВОПРОСЫ ИСКУССТВА

Глава шестая

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ВСТУПЛЕНИЕ

В своей статье «Смешение представлений» Плеханов верно замечает, что «о Толстом уже наговорено значительно больше вздора, чем о каком бы то ни было другом писателе». Действительно, из Толстого чуть ли не сделали ницшеанца; о нем говорили, как об «истинном христианине», «нашем учителе», его прозвали «совестью России», указывая на его критику правительства и церкви; приводили в пример его недружелюбное отношение к революционерам с тем, чтобы доказать его враждебность освободительному движению; проводили границу между художественными произведениями великого писателя, в которых он является будто бы строгим реалистом (чуть ли не диалектическим материалистом), и публицистическими работами, в которых его идеализм ярко проглядывает; устанавливали водораздел между взглядами Толстого до «перелома» (т. е. до начала 80-х годов, когда он написал «Исповедь») и после «перелома», считаясь с учением его, в том содержании, какое оно приняло в публицистических произведениях после 80-х годов.

Многое из этого вздора объясняется тем, что критики Толстого обычно выбирали из его произведений все то, что им нужно было для их задач, иногда ограничиваясь только парой цитат, и представляли их, как мировоззрение Толстого. Но полного изложения его идеологии, которое установило бы связь отдельных учений и ответы его на вопросы жизни, благодаря которым учение Толстого видно было бы во всей его величине, с достоинствами и недостатками своими,—этого почти не было.

А Толстого надо брать в целом, выяснив те основные элементы, которые проходят красной нитью во всех его произведениях, отделив другие элементы, противоречащие первым. Только таким образом можно показать, как Толстой разрешает поставленные им вопросы.

Отделить Толстого-идеалиста от Толстого-реалиста, провести границу между его художественными и философскими или публицистическими произведениями значит рассматривать его односторонне. Чтобы быть реалистом, требуется описать объективную жизнь, как она есть в действительности. Толстой часто им не был умышленно. Почему же он производит тогда впечатление реалиста? Объяснить это можно тем, что его талант так велик, что всякий вымысел его, всякое субъективное отношение к определенному предмету он так мастерски представил в целях своей идеологии, что все выходило живым из-под его рук, а какие еще лучшие доказательства нужны, что описываемое лицо реально, если иллюзия жизненности полна? Нет сомнения, что художественная полнокровность, прекрасная форма мешают некоторым видеть умысел автора.

В действительности, вопросы о смысле жизни, смерти и божестве поглощали все внимание Толстого, и вокруг этих вопросов вращалась вся деятельность его. С этой точки зрения он отвечал на все запросы жизни, включая общественные вопросы. Вполне понятно поэтому, что в его художественных произведениях отражаются идеология и настроения самого автора. В самом деле, сравнивая их с его теоретическими произведениями, мы видим, что мышление и переживания его героев напоминают его собственные. В его художественных произведениях чувствуется, что он в своей стихии, ибо строго логические доказательства, беспристрастность, привязанность к фактам, необходимые в научных работах, не связывают его. Там при помощи описания переживаний героев, вымысла, специфической ситуации, созданной воображением автора для данного случая, ему часто удается избежать противоречий. Там он доводит психологическим путем своего героя до состояния, при

котором «истина» становится не только возможной, но необходимой.

Что Толстой часто пользуется метафорой, когда доказательство неубедительно, почти общеизвестный факт. Но разве в художественных произведениях он временами не покидает художественный путь, переходя на путь аргументации, вкладывая свои доводы в уста какого-нибудь героя? Не только в «Воскресеньи», но и в «Войне и мире» и «Анне Карениной» Толстой-моралист часто прерывает Толстого-художника, к досаде многих читателей. Но искусство имеет свою логику, и художник связан ею. Все же художник не так связан ею, как философ или публицист. Чем сильнее воображение художника, тем больше власти у него над художественными событиями, создателем которых он сам является. Поэтому прощали Толстому его взгляды, когда он их облекал в такую живую форму, что незаметна была их нереальность.

Искусство как забава не только не занимало Толстого, но он всегда выступал против такого взгляда, и писал ли он сказку или роман, религиозно-нравственные мотивы всегда были у него на первом плане. У него, конечно, имеются произведения другого характера, т. е. чисто бытовые, но таких, сравнительно, немного. Можно было бы вскрыть всю его идеологию только посредством анализа его художественных произведений, но в нашу задачу это не входит. Мы поэтому ограничимся только некоторыми иллюстрациями из его произведений.

В одном из первых рассказов («Севастополь») Толстой выразился, что героем его является «правда». Ему поверили на слово, назвав его реалистом, пока на закате дней он не пояснил, что под «правдой» он подразумевает то, что «должно быть», а не то, что «есть». А то «что должно быть»—толстовская «правда», а не объективная истина,—действительно было его «героем».

Взять хотя бы некоторых из его героев «Войны и мира». В характере Наполеона гораздо больше вымысла, чем объективной истины, и некоторые эпизоды вставлены Толстым в роман в силу его взгляда, что нет героев и толпы. События в романе развертываются не так, как

они были в действительности, а так, чтобы они доказали исторический взгляд автора. Но мастерская кисть художника набросила такую красочную картину, употребив все приемы реализма, вдохнула в нее столько художественной жизни, что иллюзия получилась полнейшая. А положительный тип романа—Каратаев—разве не явная фикция, разве не простое воплощение идеала автора, один из первых толстовцев? Но он вышел так живо (правда, меньше, чем другие), что официальную выписку о жизни и смерти его никто не спрашивает. Автор «Войны и мира» очаровывает читателя, заставляя его на момент верить в объективную действительность описываемого. То же самое и с «Анной Карениной» и с «Воскресеньем». Спору нет, что и в них есть огромная масса реальных, объективных моментов, и часто даже одно и то же место, идеализированное автором, отображает либо идеологию, либо настроения определенной группы или класса людей. Но простое отображение действительности не всегда интересовало автора, его собственное мировоззрение часто служило объектом художественного творчества. Трудно себе представить, чтобы Анна Каренина, эта умная и незаурядная женщина, покончила бы самоубийством или даже терзалась бы до такой степени. Но Толстой психологически доводит ее до этого поступка, в целях «торжествующей правды». Реалист не поставил бы события в таком разрезе, у идеалиста чувства, мысли властны над жизнью, а потому внешние события плетутся за мыслью, за волей. Сомнения нет, что в руках менее талантливого человека этот самый сюжет, в котором движущей силой является идея «мне отомщение и аз воздам», вышел бы очень слабым, ибо тут столько неверных эпизодов, столько объективной неправды, что замену этой неправды толстовской «правдой» всякий может ощущать. Однако Толстого большей частью критиковали за взгляды, выраженные в публицистических произведениях, а многие забыли что «Анна Каренина»—художественная публицистика.

Сказать, что Толстой иногда умышленно не был реалистом—значит сказать, что в своих произведениях

он отображает действительность, что большей частью он был реалистом. На самом деле он не только является бытописателем своего класса, не только отображает настроения крестьянства, но даже в своих художественных произведениях, в которых автобиографический отпечаток сильно чувствуется, он выражает настроение определенного типа людей своего сословия, весь склад их мыслей, их духовный облик. Он мастерской кистью набрасывает то широкие и крупные, то тонкие, едва уловимые штрихи их переживаний. В них чувствуется атмосфера, в которой люди этого сословия дышали, надежды, разочарования, которые их волновали, а также печальная действительность крестьянства.

В этом отношении даже противоречия его, указывающие, с точки зрения методологии, на дефект его мировоззрения, очень характерны: они симптоматичны в отношении тех противоречивых условий, в которых находилось русское общество. Экономические и политические противоречия и чередующиеся настроения, то упования, то отчаяния разлагающегося феодального класса и разоренного крестьянства выражены им и в своем мировоззрении и в обрисованных им типах. В разлагающемся классе идеология не может быть монолитной, как и положение и интересы групп внутри класса не монолитны: там каждая группа тянет в свою сторону: имеется и реакционная группа, которая делает последнюю попытку удержать власть в своих руках. Это люди, живущие старой идеологией и старыми привычками, не желающие расстаться с ними и мнящие, что их идеалы получили санкцию времени и потому они и лучше и истиннее новых веяний. Есть и группа приспособленцев, которые, видя, что дело их класса проиграно, начинают помышлять о том, как бы лучше и безболезненнее покончить со своим прошлым, приспособиться к новой среде, принять новую жизнь и, если нужно, поклоняться новым богам. Имеется группа, которая вполне искренно становится на точку зрения нового класса и не желает отставать от жизни, и, наконец,— элемент, в котором скрещиваются все эти взгляды, или в котором чередуются все эти настроения. Бессо-

знательно Толстой вбирает в себя все эти идеи и впечатления, так что, с одной стороны, он ненавидит новый восходящий класс буржуазии, критикует царско-бюрократический режим и духовенство—этих паразитов народа—с другой стороны, он идеализирует старину, воспринимает некоторые народнические идеи, направленные против старого строя. Все это отражается прямо или косвенно и в его художественных произведениях. Но в нашу задачу не входит разбор его художественных произведений, в которых отражается его мировоззрение.

Для нас важно только отметить, иногда иллюстрировать, наше положение, а именно, что его мировоззрение отражается в его художественных произведениях и что идеологически нет границы между его художественными и нехудожественными произведениями. Нам могут возразить, что у него имеются художественные произведения, в которых мировоззрение его не отражается. Но мы вовсе не утверждаем, что все его художественные произведения только этим и заняты. Толстой не всегда, разумеется, мог или хотел художественно формулировать свои аргументы, но внимательный читатель заметил, вероятно, что аргументация не была сильной стороной Толстого. Он гораздо лучше умел выставлять определенное положение, чем доказать его. Вот почему его запись в «Дневнике», по нашему мнению, представляет не меньше интереса для изучения идеологии Толстого, чем большая статья, в которой он ко всем проблемам подходит более осторожно, чем в художественном произведении.

На все вопросы жизни,—от вопросов онтологии и эстетики до вопросов практических,—Толстой дал ответ сообразно с основными предпосылками своей идеологии, а именно сообразно с идеями «живого бога», «свободы», «любви» и «абсолютного равенства» (или «братства»). На этих предпосылках зиждется все его учение, т. е. главная часть его мировоззрения, которое вылилось в смесь христианства и буддизма, и все проблемы жизни он, большей частью, рассматривал в свете этих предпосылок.

Его толкование «христианства», которое он старался очистить и восстановить в оригинальном виде, если об оригинальном виде вообще можно говорить, гораздо ближе к буддийскому учению, чем к тому, что известно под именем исторического христианства. Но делал он это не беспристрастно и потому он толковал «священное писание», как он понимал его в целях собственного учения. А проникнуто все его учение глубоким пессимизмом, и все его ответы на вопросы жизни насквозь пропитаны квиетизмом, несмотря на его кипучий темперамент и необычайную работоспособность. Ибо каково бы ни было разрешение им социальных проблем, своим последним и надежным убежищем Толстой считал потусторонность—лучшее из того, что только могло найти искание смысла жизни, сделанное под напором страха смерти.

Чем же объяснить эту апатию к жизни? И что заставило его итти наперекор всем и всему?—Его мировоззрение является не только продуктом личных переживаний и близкой ему обстановки, а является результатом общественного положения класса, потерявшего общественную почву под собой, а потому ищущего опору в потусторонности. Дело в том, что Толстой является писателем переходного времени, периода упадка помещичьей аристократии, на которую шли с разных сторон: кулак-помещик, народившаяся буржуазия, интеллигенция, носительница европейской культуры,—помимо того, в то время стал формироваться новый класс—пролетариат. На стороне врагов было преимущество молодости. Родовито-помещичий класс, старый выдохшийся иждивенец крепостного труда, доживал свой век. Положение его стало безвыходным. Его ожидала, в лучшем случае, чиновничья служба и выслуживание пред начальством, урезанные средства и потеря привилегированности, т. е. подчиненность вместо полной власти хозяина, каким он был доселе.

Толстой впитал все эти общественные настроения и стал идеализировать «старые, добрые» времена, когда, например, няня, отказавшись от своей личной жизни (а когда у нее появился такой «каприз», ее назвали

«неблагодарной» и сослали на скотный двор, где она не могла пользоваться «милостью» барских хором), как «истинная» христианка, вложила всю свою преданность и неизжитую молодость в служение господам. Ждала же она награды и вечной жизни за ее лишения от боженьки, на небе.

Власть, «дарованная свыше», стала ускользать из-под рук бар, и они начинали чувствовать потребность в другом, более «устойчивом мире», и так как их разорение было непредотвратимо, а сопротивление и организованность—невозможны, они стали идеализировать свою немощность, как добродетель. У Толстого она превратилась в «непротивление», разорение его класса отразилось у него в идеализме бедности, в отречении от этой жизни. Европейские же веяния буржуазной демократии, политической свободы были враждебны его классу, ибо буржуазная демократия родилась, чтобы занять его место.

Вместе с тем, крестьянин тоже испытывал все большие и большие притеснения. Землю, которую он раньше обрабатывал (хоть он и платил за нее оброк), он все же считал своей. Но вместе с освобождением от крепостной зависимости, его «освободили» и от земли, закабалили по-новому: народившийся кулак-помещик раскрепощением крестьянина не имел, конечно, в виду благо последнего. «Свободный» крестьянин стал более выгодным для помещика, а платил он крестьянину столько, сколько ему нужно было, чтобы спина его могла вынести новое бремя. Если помещик перестал «беспокоиться» о нем в деревне, то зато новый хозяин—буржуа открыл ему «пристанище» в городе. Его ломали и приспосабливали к новым условиям. Неустойчивое положение в городе, беднота и новые городские заботы не могли, в первое время, не вселять в душу полубатрака, полупролетария пришибленного настроения. Он тоже стал идеализировать старое время, когда он хоть бедной жизнью жил, но все же положение его было несколько обеспеченнее.

Тут упадочное настроение барина, считавшего себя «отцом» вверенных богом ему людей, совпало с настрое-

нием крестьянина, потерявшего землю, которого нужда часто гнала в город и который обрел новых господ. Всякое нововведение в сельском хозяйстве означало новое разорение крестьян, и потому на нововведение смотрели враждебно; оно также означало, что порядкам натурального хозяйства приближается конец. Упадочные настроения барина и крестьянина, хотя по различным причинам, все же совпадали, ибо кризис переживали оба. Крестьянин тоже боялся города, и новые порядки, которые ухудшили его положение, он считал городским продуктом. У него тоже не было веры, что можно будет чего-нибудь добиться своими усилиями, и ждал он улучшения свыше. Если жизнь полна лишений и неуверенности, то лучшая доля должна быть на том свете—отсюда чрезмерная религиозность крестьян. Духовенство еще больше опутывало крестьянина, уверяя его, что на небе его ожидает вечное благо за земные страдания, если он будет покорным и терпеливым; разве не богу угодно было все это устроить на земле?

Свободе нового класса, новой культуре, восходящей буржуазии противопоставлялись—восточная идеология неподвижности, старое натуральное хозяйство и в моменты отчаяния—отречение от жизни, довольствование малым (необходимость превратилась в добродетель). Утилитаризм нравственности, который подытоживал завоевания буржуазии, рассматривался аристократией как безнравственность, как служение телу, как грубый материализм, как нарушение долга, который дан богом испокон века. Идеалом же людей, лишившихся материальных благ, чье положение было неустойчивым, считалась вечная жизнь, жизнь «духа», аскетизм, служение богу и они часто поддавались мистическим настроениям. Мир разделялся в их испуганном воображении надвое: с одной стороны, внешний мир, мир плоти, «ложно» принятый наукой как реальный, представлялся им как греховный и потому «недействительный»; его не жаль было покинуть ради «лучшего», «действительного», «вечного», «нематериального мира», в котором нет страдания и борьбы, а одно блаженство.

Раз внешний мир находится под сомнением, значит и материальная жизнь, а потому улучшение на земле тоже, в конце концов, ненужно, нужно лишь одно внутреннее улучшение, самоусовершенствование. Вот почему Толстой-барин начинает думать об улучшении положения крестьян не только потому, что он печется об их материальной жизни, а потому, что этим надо спасти свою собственную душу.

Развитие науки и техники—культура буржуазии—наводит страх, также и классовая борьба, завершающаяся в социализме через «бунты», наводит ужас. Вместо того и другого выставляется Толстым примитивный коммунизм, не имеющий основой современную технику и науку, идеал, который возможно достигнуть не посредством организованной внешней силы (о силе разлагающийся класс и думать не может), а к которому приходят «в одиночку», посредством «внутренней» силы—самоусовершенствования. Но так как у его класса грехов было много, а в добродетель буржуазии, получающей возмездие на земле, абсурдно было верить, поэтому новая культура, думал он, не могла притти от бога, и она, не иначе как, пришла от дьявола и только на время, ибо люди наверное должны «опомниться» и вернуться к старому, избегая старых ошибок. Эти два течения—с одной стороны, примитивный коммунизм с девизом «назад к природе», с другой стороны,—квиетизм, пессимизм и отречение от жизни, которые вылились в стремление к нирване, чередуются в его произведениях. Враждебный ко всему европейскому, городскому, идеализировавший восточное, неподвижное, Толстой противопоставлял временное—вечному, материальное—духовному. Под этим аспектом вечности, под религиозно-нравственным углом зрения Толстой рассматривал все проблемы жизни.

Глава первая

ПРОБЛЕМА РЕЛИГИИ

1. СМЫСЛ ЖИЗНИ

Разгадка мирового сфинкса—смысла жизни—испокон века занимала умы мыслителей. Что поиски не увенчались успехом, так же мало останавливало некоторых из них, как искание принципа «перпетуум мобиле» останавливало некоторых механиков от их бесплодной работы. Более неустойчивых сфинкс бросал со скалы спокойствия, и многие не доплывали до берега. К этому вопросу, разумеется, не все подходили с одинаковым настроением, и потому процесс поисков не всегда одинаково отражался на личной жизни данного исследователя. В истории мысли бывали случаи, когда какой-нибудь исследователь приходил к заключению, что жизнь бесцельна, «бессмысленна». Но вывод этот не мешал ему, однако, дальше продолжать свои поиски, глубже входить в явления жизни и сделать свою собственную жизнь целью исследования этой «бессмысленной» жизни, а многих общемировая бесцельность мало огорчала.

Юм, например, был достаточно предусмотрителен, чтобы не перенести своего скептицизма из области философии ни в общественную деятельность, которой он охотно занимался, ни в сферу кулинарного, куда его часто зазывал здоровый аппетит. Он был тонким знатоком всех трех отделов «эмпирики», но знал он искусство не смешивать их, так что, когда он занимался одним делом, он умел забывать все прочее. Но Юм далеко не был исключением среди своих коллег, у ко-

торых было два мира—теоретический и практический. Теоретики искусства говорят, что быть на известном расстоянии от предмета своего наблюдения или созерцания, не совсем забыться в нем,—граничит с эстетизмом. Если это так, тогда Толстой не был эстетом в этом отношении, ибо он не всегда умел отделять себя от предмета исканий. Искал он смысла жизни с тем, чтобы ответить своей беспокойной душе, есть ли смысл ей жить. Когда поиски были удачными, он своим нахождениям не просто радовался: он возвещал их миру, как будто смысл жизни для всех найден. А искал он смысла жизни потому, что он сомневался в его существовании, и темперамент у него был таков, что усиленное сомнение превращалось у него в сильную веру,—скептицизм—в догматизм, и всякое другое мнение было ему враждебно, ибо с трудом найденное, с трудом держалось у него. Любознательность, удовлетворение того, что иногда, наподобие улыбки, просто приятно, без того, чтобы быть полезным, были чужды ему.

Сказать, что Толстой исследовал смысл жизни не совсем верно: точнее сказать, что вопрос о смысле жизни всегда его преследовал, хотя казалось, будто Толстой был в вечной погоне за ним. Но гнался он не как охотник, ищущий приятных развлечений, а как человек, который рыщет, гонимый голодом. А смысл жизни выскальзывал из-под его взгляда, когда он, казалось, уже так ясно видел его.

Но одно дело искать и находить что-нибудь, совсем другое—описывать этот процесс. Толстой лучше знал секрет описания, чем искания, и хуже мог искать, чем находить. Вот почему его художественные произведения переносят читателя в настроение его героев, и читатель часто забывает настроение самого автора, а еще чаще—его цель.

В своей погоне за смыслом жизни Толстой часто упускал из вида общественное благосостояние, а связал он с этой «истиной» раньше всего свое личное счастье, а потом уже счастье других. Что за нее он готов был отдать свое спокойствие, что поиски стоили ему мучительных минут, мы узнаем даже из его художественных

произведений, непосредственно же мы знакомимся с этим в его публицистике, примерно в его «Ответе Синоду», после того как церковные «пастыри» изгнали эту нечистую овцу, чтобы она не портила других.

«Тот,—пишет он,—кто начнет с того, что полюбит христианство более истины, очень скоро полюбит свою церковь или секту более, чем христианство, и кончит тем, что будет любить себя (свое спокойствие) больше всего на свете», сказал Кольридж.

«Я шел обратным путем. Я начал с того, что полюбил свою православную веру более своего спокойствия, потом полюбил христианство более своей церкви, теперь же люблю истину более всего на свете. И до сих пор истина совпадает для меня с христианством, как я его понимаю. И я исповедую это христианство; и в той мере, в какой исповедую его, спокойно и радостно живу и спокойно и радостно приближаюсь к смерти»[1].

В этом ответе Синоду не чувствуется ни радости, ни спокойствия, а лишь одно—что искание стоило ему не мало душевных невзгод, что «истина» ему нужна была раньше всего для своего собственного успокоения; что от исхода поисков часто зависело не одно спокойствие, но и самое существование его. Если бы Лев Николаевич бесповоротно пришел к выводу, что жизнь не имеет цели, т. е. что «истины» нет, он не мог бы окружить себя эпикурейским садом благополучия, не мог бы построить свою жизнь так, чтобы спокойно созерцать мир, состоящий из мертвых атомов (как механисты полагают), никогда не знающих покоя. Он не мог бы прислушиваться к иллюзорному брожению души, тоже не чувствующей покоя, и «просто» описать его, к брожению, причина которого лежит в более быстром движении особенной комбинации атомов. Занимать такое унизительное положение во вселенной, быть комком атомов,—на это граф Толстой не пошел бы. Он скорее разбил бы свою непокорную голову, доказав таким образом, что он все-таки избранный среди них, потому что никакой атом добровольно не ищет своего разрушения.

[1] Изд. «Толстовского общества», Москва, 1917 г., стр. 19.

К его счастью, черные мысли сомнения часто приводили его в противоположное настроение,—бросали его из дола в высь, из настроения вечной смерти в настроение вечной жизни, и это спасало его до наступления нового шквала. Толстой принадлежал к тем эгоцентрическим натурам, которые видят в собственном свете других: часто мучаясь безверием, он заключил, что и другие страдают от скептицизма, и в собственном лечении—верой в бога—он видел общее исцеление. В его центризме, помимо общественных условий, о которых мы выше говорили и о которых речь еще будет впереди, надо искать причины его переживаний, а из внутренней богатой жизни он черпал тот горючий материал, который поддерживал этот неугасаемый огонь могучего таланта. Что читателю часто дела нет до этого материала, что его только выражение таланта интересует, дало повод думать об объективности Толстого, хотя мало писателей были так тенденциозны, как Яснополянский художник.

Могут возразить, что учение Толстого, по крайней мере, его основной мотив, надо искать в его общественном интересе, не в религиозном; могут сказать, что, бессознательно или сознательно, он облекал свою общественную идеологию в религиозную мантию для вящего эффекта в борьбе с существующим строем. Что такое предположение не совсем верно, мы можем судить из его собственных слов. «Я видел пред собою одну погибель, к которой я бежал и которой боялся, нигде не видел спасения и не знал, что мне делать; но, оглянувшись назад, я увидал бесчисленные лодки, которые, не переставая, упорно перебивали течение, вспомнил о береге, о веслах и о направлении и стал выгребаться назад, вверх по течению и к берегу.

«Берег—это был Бог, направление—это предание, весла—это была данная мне свобода выгрестись к берегу—соединиться с Богом. Итак, сила жизни возобновилась во мне, и я опять начал жить»[1].

[1] «Исповедь», полное собрание сочинений в 20 томах, изд. Сытина, под ред. Бирюкова, Москва, 1913 г., т. XI, стр. 50.

В дальнейшем все указания относятся к этому изданию, за исключением тех, где издание указывается особо.

Из этого видно, что на религию Толстой раньше всего смотрел, как на личное спасение, как на лодку, которая способна довести его до берега. Также видно, что, заехав слишком далеко, он стал опасаться непривычных мест и повернул по знакомому направлению и по течению, где безопаснее, по пути веры. Но вера, эта, которой он искал с таким трепетом душевным, была в нем, и обрел он ее с детства. Еще во дни юности жизнь и вера в бога стали для него синонимами. Вот почему он не мог вслед за материалистами сказать, что мы никогда не дойдем до «основных начал», до первопричины, а затем спокойно заниматься наукой, которая сводится только к законам, и то несовсем незыблемым, и даже не претендует на то, что ей когда-нибудь удастся дойти до основ. Он также не мог, по крайней мере надолго, повторить вслед за Шопенгауэром, что жизнь, т. е. мир «явлений», мир «феноменов», есть непрерывное страдание и что «смерть успокоительница воли», и вместе с тем в личной жизни предаться удовольствиям. Что его «бог мучил» всю жизнь, что вопрос о смерти, который был для него тесно связан с вопросом о вечной жизни, вытеснял другие вопросы, даже в раннем возрасте, мы узнаем из его первого художественного произведения:

«Вспомнив вдруг, что смерть ожидает меня каждый час, каждую минуту, я решил, не понимая, как не поняли того до сих пор люди, что человек не может быть иначе счастлив, как пользуясь настоящим и не помышляя о будущем,—и я три дня, под влиянием этой мысли, бросил уроки и занимался только тем, что, лежа в постели, наслаждался чтением какого-нибудь романа и едою пряников с кроновским медом, которые я покупал на последние деньги» [1].

Но несчастье Толстого заключалось в том, что сомнение, как червь, часто подтачивало корни его веры; что позже в жизни ему нужно было нечто более существенное, чем «пряники с кроновским медом». Вот это сомнение, как призрак, преследовало его и тогда, когда

---

[1] «Детство, отрочество и юность», т. 1, стр. 156.

он писал свои художественные произведения, и ставить водораздел между художественными произведениями и публицистическими, в смысле содержания, нельзя, ибо проблемы в тех и других те же самые и питались они от того же источника—объективных условий, в которых он находился.

Что «болезнь» не прошла окончательно даже после «кризиса» (конец 70-х годов, когда писалась «Исповедь»), мы можем видеть из записи «Дневника», которая была сделана 14 окт. 1897 г.

«Недавно, летом, в первый раз ясно почувствовал Бога, то, что Он есть, и я в Нем; что только и есть, что я в Нем: в Нем, и как ограниченное в неограниченном, в Нем, и как ограниченное существо, в котором Он»[1].

Казалось бы, что Толстой достаточно основательно постиг своего бога в конце 70-х годов и что он ясно представил его себе, чтобы «соединиться» с ним, чего же вдруг эта запись, когда он 20 лет твердил о своем божестве и религии? Очевидно, что в течение 20 лет бог все же покидал его часто и соединился Толстой с ним лишь в 1897 г. Что бог ему нужен был в молодости, как защита против бушующих страстей, что Толстой «ясно» видел того, по ком он тосковал даже до «переворота», можно убедиться из другой его записи, из «Дневника молодости», внесенной 11 июня 1851 г.: «Вот оно чувство, которое я испытал вчера,—это любовь к Богу,—любовь высокую, соединяющую в себе все хорошее, отрицающую все дурное. Как страшно мне было смотреть на всю мелочную порочную сторону жизни! Я не мог постигнуть, как они могли завлекать меня. Как от чистого сердца просил я Бога принять меня в лоно свое! Я не чувствовал плоти, я был... но нет, плотская, мелочная сторона опять взяла свое, и не прошло часу, я почти сознательно слышал голос порока, тщеславия, пустую сторону жизни; знал, откуда этот голос, знал, что он погубил мое блаженство, боролся и поддался

---

[1] «Дневник Льва Николаевича Толстого», том 1, 1895—1899. Москва, 1916 г.

ему. Я заснул, мечтая о славе, о женщинах; но я не виноват, я не мог.

«Вечное блаженство здесь невозможно. Страдания необходимы. Зачем? Не знаю. И как я смею говорить: не знаю! Как смел я думать, что можно знать пути Провидения! Оно источник разума, и разум хочет постигнуть [Его].

«Ум теряется в этих безднах премудрости, а чувство боится оскорбить его. Благодарю Его за минуту блаженства, которая показала мне и ничтожность и величие мое. Хочу молиться, но не умею. Хочу постигнуть, но не смею—предаюсь в волю Твою»[1].

Три десятка лет до писания «Исповеди» грешный армейский офицер, каясь, просит бога принять его грешную душу в свое лоно. Как же он не видел бога ясно, если он просился к нему? Или он, может быть, видел бога, как ребенок видит мать? Почему же его ум терялся в «безднах премудрости»? Уж тогда он сказал себе, что он не смеет «думать, что можно знать пути Провидения». Что же «переворот» принес ему нового? Ведь в моменты экстаза, задолго до «переворота», Толстой тоже «не чувствовал плоти» (мистическое настроение) и выражался он тогда, как в 1897 г., что «только и есть, что я в Нем». В 1851 г. он, разумеется, был слишком молод, чтобы «плоть» надолго оставила его, тогда не прошло часу, и он услышал голос соблазна. Тогда он ведь тоже тщетно боролся, ибо чувство «плоти» было сильнее чувства бога. Но ведь мысль о «славе, о женщинах» он и тогда считал пороком? Что Толстой чувствовал тогда уже, что где-то есть, где-то **должен** быть мир «вечного блаженства», видно из того, что он сознавал тогда, что «вечное блаженство **здесь** невозможно», что «страдания необходимы». Тогда он еще не искал оправдания—плоть отвлекала. Ответ был придуман Толстым 30 лет позже.

Что за Толстым велись другие грехи помимо мечты о славе, мы видим из другой его записи «Дневника» (28 янв. 1855 г.):

[1] Ред. Черткова, т. 1, 1847—1852. Москва, 1917 г.

«Два дня и две ночи играл в штосс. Результат понятный—проигрыш всего яснополянского дома (т. е. проигрыш на ту сумму, за которую был продан яснополянский дом, т. е. 5000 р. ассигнациями.—*Н. Г.* Кажется, нечего писать—я себе до того гадок, что желал бы забыть про свое существование». А 5 марта записано следующее:

«Нынче я причащался. Вчера разговор о божестве и вере навел меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта—основание новой религии...»[1].

Из этих двух записей видно, что грешные мысли, сомнение в бога и мистический экстаз постоянно чередовались в сложной натуре его, чередовались в нем, разумеется, неравномерно, но оставлять его они не оставляли. Вот что Горький пишет в «Воспоминаниях о Льве Николаевиче Толстом».

«О женщинах он говорит охотно и много, как французский романист, но всегда с той грубостью русского мужика, которая раньше неприятно подавляла меня...»

«Больше всего он говорит о Боге, о мужике и о женщине»[2].

Описание Горького довольно ярко рисует другую сторону сложной натуры яснополянского мыслителя. Оно также показывает, что эта «болезнь» всегда пожирала его и что «кризиса» в его идеологии, собственно говоря, и не было. Его мысли только созрели с годами, но основной план,—христианство, очищенное от обрядов, уже тогда занимал его. Об этом сохранился следующий документ от 5 марта 1855 г.:

«Разговор о божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и

---

[1] Гусев, Н. Н. «Толстой в молодости». Москва, 1927 г. Изд, Толстовского музея, стр. 219—220,

[2] «Воспоминания о Льве Николаевиче Толстом», изд. З. И. Гржебина, Берлин, 1922 г., стр. 20 и 25.

таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. Привести эту мысль в исполнение, я понимаю, что могут только поколения, сознательно работающие к этой цели. Одно поколение будет завещать мысль эту следующему, и когда-нибудь фанатизм или разум приведут ее в исполнение. Действовать сознательно к соединению людей религией—вот основание мысли, которая, надеюсь, увлечет меня» [1].

Здесь содержится вся основа его религиозного учения: религия без «таинственности», т. е. обрядов. В этой записи также находится основная идея соединить «людей религией», даже предположение, что осуществление этой «новой религии» может произойти при помощи «разума». Конечно, тут много неясного, но не об этом речь идет теперь. Здесь важно отметить то, что такой план у него зародился очень рано, что позже нужно было «только» очищать христианство от догматизма.

2. КРИТИКА ОРТОДОКСАЛЬНОГО ХРИСТИАНСТВА

Итак, в поисках за смыслом жизни Толстой нашел то «направление», которое ведет к «преданию». И так как верующая масса всегда следует «преданию»—ортодоксальному христианству, получается, что Толстой нашел смысл жизни в ортодоксальном христианстве. Но это далеко не так: «направление» и «предание», как он толковал их, хотя и близко стоят к христианству, но не к ортодоксальному, а к толстовскому христианству. От ортодоксального христианства Толстой давно отошел, как он сам свидетельствует в «Исповеди»:

«Я был крещен и воспитан в православной христианской вере. Меня учили ей с детства и во все время моего отрочества и юности. Но когда я в 18 лет вышел со второго курса университета, я не верил уже ни во что, чему меня учили» [2].

---

[1] Гусев, Н. Н. «Толстой в молодости», стр. 220.

[2] Том XI, стр. 5.

Толстой, значит, вовсе не следовал «преданию» и, что больше, по его мнению, народные массы тоже не следуют преданию, если понимать под этим словом избитую тропу, ведущую в церковь. Если же «предание» означает «жить для души», как жил Фоканыч («Анна Каренина»), которому Левин так завидовал, то окажется, что про предание забыли не массы, а духовенство. А забыли духовные пастыри про предание потому, что им не выгодно его помнить, ибо церковное христианство, как показал Толстой,—суеверие и обман, и вся деятельность духовенства направлена на то, чтобы скрыть истинное учение Христа. В письме к Полю Сабатье он клеймит поведение церкви такими словами: «Церковь всегда была лживым и жестоким учреждением, которое, имея в виду приобретение от светской власти преимуществ для своих членов, извратило и исказило истинное христианское учение. Все конкордаты всегда были для нее не чем иным, как сделками между церковью и государством, посредством которых церковь обещала свое содействие государству.

«Христианство всегда было для церкви только предлогом. Мне возразят, что были и есть до сих пор в католическом мире люди—мужчины и женщины—святой жизни. Но святость этих людей была достигнута не благодаря поучениям церкви, а скорее вопреки церкви»[1].

Зная, что «христианство всегда было для церкви только предлогом» и что пастыри всегда имели в виду собственную выгоду, Толстой не мог следовать по такому «направлению», это было против его совести. Но не только церковь была отвергнута Толстым, он старался отвергнуть и церковного бога и вот почему: понятие о церковном боге, говорит он, немногим разнится от понятия языческого бога, с которым церковь совершенно напрасно борется. Читая произведения теологов, Толстой приходит к заключению, что языческие идеи проглядывают сквозь каждую их строчку. Вот, примерно, по мнению богословов дух—простая субстанция,

[1] Том XV, стр. 271—272.

чьими атрибутами являются «рассудок» и «воля». Но простая вещь, возражает он, не может быть разложена. Мы только знаем, что бог есть дух, но откуда нам известно, что он «рассудок» и «воля»? Это ведь человеческие атрибуты, а приписать божеству человеческие атрибуты, значит приписать ему человеческие недостатки.

Дальше. Теологи утверждают, что богу известно прошлое, настоящее и будущее, и в то же время они предполагают, что он вне времени и пространства. Но ведь эти предположения противоречивы, так как они и подтверждают и исключают личность бога. Не доказывают ли эти ученые рассуждения незнание и сбивчивость теологов относительно сущности божества? Все их трактовки относительно субстанции и атрибутов божества выдают собственное невежество теологов, чтобы не сказать шарлатанство. То ли можно сказать о Евангелии, которое понятно, по мнению Толстого, почти всем и не нуждается в комментариях?

Какже сам Толстой представляет себе бога? Его понятие о «живом» боге, в отличие от антропоморфического, таково, что слова «сердитый», «милостивый», «наказывающий» и «награждающий» неприложимы к нему. Его бог «безличен». Придерживался, однако, Толстой этого понятия не всегда, а в тех случаях, когда он спорил с теологами о догмате «отпущения грехов». Божеству, чья сущность заключается в принципе любви, не нужны никакие посредники, чтобы смягчить его гнев, возражает он им. Этим Толстой хотел дать нравственную опору своей религии в противовес безнравственному толкованию Евангелия духовными пастырями и теологами, которые запугивают народ каким-то чудовищем, тираном, в то время как Толстому всякое запугивание, всякое насилие—на земле как и на небе—были противны. Что понятие «живой, любящий бог» содержит в себе элементы антропоморфизма, весьма ясно. Но от того, что он хотел противопоставить понятию «антропоморфический» понятие «живой», от этого его учение еще не стало более понятным, так как он не выяснил, в чем состоит разница между таким взглядом и панте-

измом. Правда, что открыто стать на точку зрения пантеизма он не мог, ибо при пантеизме всякое общение человека с богом немыслимо, а понятия «добро» и «зло» теряют свой космический смысл. Рассмотреть же их под аспектом вечности ни один последовательный пантеист не возьмется, ибо, то, что люди называют «злом», так же необходимо в мировом порядке вещей, как «добро». «Живой бог» может якобы предпочитать «добро», но если это так, тогда такое представление гораздо ближе к традиционному представлению о церковном божестве. Разрешить же эту дилемму Толстому никак не удалось.

От общего толкования божества Толстой переходит к частному толкованию личности Христа. И здесь он не щадит теологов. Божественность Христа, говорит Толстой, выдумана теологами, чтобы оправдать существование церкви. Распятие обставляется духовенством тайной, а легенда о воскресении провозглашается им действительным событием, чтобы дурачить наивных людей. Этот догмат, как и чудеса вообще, Толстой клеймит, как ложь и подделку, и он старается очистить животворный источник христианства от нечистот, нанесенных духовенством. «Для всякого, изучавшего Священное писание в подлиннике,—говорит он,—знакомого с критикой Писания и историей Церкви, очевидно, что в первом веке христианства, в то время, когда писались послания и Евангелия, еще не было и помину о догмате божества Христа. Лучшим опровержением доказательств Церкви о божественности Христа служат эти тщетные попытки найти что-нибудь похожее на доказательство. Все, что могло быть похоже на указание, всякая таковая фраза, всякое сближение со словом, всякая описка, всякая возможность ложного чтения берется, как доказательство; а доказательства нет и не может быть, потому что этой мысли даже, о божестве Христа, не было ни у него, ни у учеников его. Особенно это видно из чтения в подлиннике Деяний Апостольских» [1].

---

[1] «Критика догматического богословия», собр. соч., изд. Герцика, СПБ, 1908 г., т. IV, стр. 111.

Толстой берется здесь доказать, что о божественности Христа ничего не сказано ни в «Евангелии», ни в «Деяниях Апостольских», и, желает строго придерживаться подлинного текста. Но он скоро забывает про свою критику и сам, как искусный теолог, берется толковать «священное писание», утверждая, что называть Иисуса сыном бога только на том основании, что Иисус говорит о боге, как об отце—совершенно непозволительно. Христос назвал бога отцом, как все его называют, лишь потому, что он считал себя не богом, а простым смертным. Для чего же Толстому понадобился этот прием? А нужен был ему этот прием потому, что другое толкование противоречило бы его теории безличного бога и еще потому, что, если Иисус не бог, а великий учитель, тогда таинства, вместе с эксплоатацией легенды о воскресении Христа, рассеиваются, и евангельское учение не может служить причиной образования сект, т. е. разделения людей. Это толкование Толстого было побуждено нравственным мотивом—«действовать сознательно к соединению людей религией»—заветная мечта его с 1855 г., если не раньше.

Что касается догмата о «святом духе», то он, по его мнению, совсем непонятен. Когда язычники наивно поклоняются какому-нибудь чурбану, или верят, что бог обитает на высокой горе, как ни грубо такое понятие, оно все же более понятно, чем догмат о «Сыне» и «Святом Духе». Сказать, что бог—творец всего и затем превратить его в «Сына» и «Святого Духа», т. е. сделать его подвластным—совершенная бессмыслица.

Что Толстой даже в молодости считал догмат о «Троице» туманным, мы можем видеть из его «Дневника молодости»:

«Верую во единого, непостижимого, доброго Бога, в бессмертие души и в вечное возмездие за дела наши. Не понимаю тайны Троицы и рождения Сына Божия, но уважаю и не отвергаю веру отцов моих» [1].

Когда ему было лишь 24 года он уже верил в «единого, непостижимого доброго Бога» и не понимал тайны

[1] 14 ноября 1852 г.

«Троицы», но в то время он еще относился с уважением к вере своих отцов, хотя в «Исповеди» он пишет, что в студенческие годы он больше не верил в веру отцов своих. Ему гораздо ближе пришлась вера тех «божьих» людей, юродивых и проходимцев-странников, которые пользовались особым покровительством в их доме. А этих «божьих» людей, этих «истинных христиан» он привык видеть с раннего детства и их он мастерски описал в своей повести «Детство, отрочество и юность», к слову сказать, появившейся тоже в 1852 г.

Мы только что видели, что Толстой обвинял теологов в неверном толковании Евангелия, но тут же мы видим, как, забывая про свое обвинение, он сам выступает против них за то, что они придерживаются буквы «Священного писания», а именно, за то, что они принимают за истину сказание о происхождении людей от Адама и унаследование греха от него. Этот догмат об унаследовании греха, говорит он, явно противоречит учению христианства о безграничной доброте и любви бога. Толстой не может себе представить, чтобы всесильный, любвеобильный бог мог наказывать людей за их слабость и невежество. А что такое грех, если не невежество или слабость характера? Такое суждение о боге, по мнению Толстого,—ужасное святотатство. Неудивительно, что духовенство не уделяет внимания христианским заповедям. Оно проходит мимо учения о любви или о самопожертвовании по той простой причине, что оно явно противоречит догмату унаследованного, первородного греха,—главной опоре церковной власти. Если нарушение заповедей не зависит от воли человека, а унаследовано им от прародителей, тогда что за смысл прибегать к священникам? Ясно, что этот догмат ведет к тому, чтобы человек отвернулся от добрых деяний и вместо того обращался бы к молитвам и обрядам, ибо для добрых деяний требуются личный труд и жертвы, но, как жертве унаследованного греха, человеку приходится обращаться к священникам и за плату добиваться отпущения грехов, без действительного раскаяния. Вот почему огромное число атеистов стоят в нравственном отношении выше многих верую-

щих, ибо атеисты, хотя и не боятся наказания после смерти, все же нравственны не за страх, а за совесть.

Признание Толстым нравственного превосходства атеистов над верующими очень характерно для его метода аргументации с противниками, ибо оно далеко не согласуется с его обычной критикой атеистов, как мы это увидим дальше. А называет он атеистов безнравственными именно за их неверие, но тогда аргументы уже другие, тогда мишенью для атаки берутся атеисты, а не духовенство.

Толстой старается побить поповщину тем же оружием, которым она сама пользуется, а именно, Евангелием. Таким образом, не выходя из рамок священного писания, он пользуется им не только против отцов церкви, но и против существования церкви, вообще.

«Я не могу забыть 8 и 9 стихов из XXIII гл. Мф. не потому, что эти стихи из Евангелия, но потому, что для меня совершенно очевидная истина, что не может быть пасторов, учителей, руководителей между христианами и что именно это нарушение евангельского закона до настоящего времени свело почти к нулю проповедь истинного, христианского учения.

«По-моему, главнейший смысл христианского учения есть восстановление прямого общения между Богом и человеком. Всякий человек, который берет на себя роль посредника в этом общении, мешает тому, кем он хочет руководить, войти в прямое общение с Богом и—что еще хуже—сам совершенно удаляется от возможности жить по-христиански. По моему, верх гордости, грех, более всего отдаляющий от Бога, это—сказать себе, что я в состоянии помогать другим жить хорошо и спасать их души. Все, что может сделать человек, старающийся следовать христианскому учению,—это стараться совершенствоваться сколько только возможно (Мф. V, 48), употреблять на это самосовершенствование все свои силы, всю свою энергию. Это единственный способ воздействия на своих ближних и помощи им на пути добра» [1].

---

[1] «К французскому пастору», т. XX, стр. 208-209.

И еще резче он выступает против духовенства в «Воскресеньи». Там в пламенных словах он выставляет все преступления духовенства, включая его соучастие с правительством плутократов. Этой пилюли св. Синод не мог проглотить и отлучил от церкви строптивого старика, а цензура предварительно выбросила из произведения его критику, и только в 1918 г. эта запрещенная критика появляется в России:

«И никому из присутствующих, начиная с священника и смотрителя и кончая Масловой, не приходило в голову, что тот самый Инсус, имя которого со свистом такое бесчисленное число раз повторял священник, всякими странными словами восхваляя его,—запретил именно все то, что делалось здесь; запретил не только такое бессмысленное многоглаголанье и кощунственное волхование священников-учителей над хлебом и вином, но самым определенным образом запретил одним людям называть учителями других людей, запретил молитвы в храмах, а велел молиться каждому в уединении, запретил самые храмы, сказав, что пришел разрушить их, и что молиться надо не в храмах, а в духе и истине» [1].

Как мы уже указали, одна из причин критики духовенства Толстым была та, что духовенство, как каста, разъединяет людей, а это не согласуется с его учением о «равенстве» и «братстве». Другая причина борьбы с церковью,—что трудящиеся массы не могут быть свободными, находясь под ее опекой, и так как «свобода»—принцип жизни вообще, поэтому она также является критерием религии. Таким образом, Толстой не допускает никаких авторитетов в религии, не допускает даже небесного судьи, который может наказывать людей за их проступки, которые они совершают по незнанию.

Как мы видим, все споры с теологами об антропоморфизме ему нужны были для другой цели, а именно для подпора моральных предпосылок его религии. Эта

---

[1] «Воскресенье». Кн-ство «Народная мысль», Москва, 1918 г., стр. 92.

критика, направленная против церкви, духовенства и теологов, очень полезна, но полезной она оказывается там, где она подрывает божественный авторитет Христа. Толстой выставляет ложь и преступность духовенства, и те страницы, в которых он хлещет поповщину, мастерски написаны. Там же, где он сам становится на шаткую почву священного писания, он так же догматичен, как и теологи, ибо он туда вкладывает свой собственный смысл, и как бы Толстой ни выступал против церкви, раз он за основание берет Священное писание, он этим самым косвенно поддерживает некоторые церковные догматы. Прибегая к искусному толкованию священного писания, он повинен в том же самом грехе, в котором он обвиняет теологов. Все же он многим помог пошатнуть устои церкви, и поскольку он пошатнул устои церкви, он также невольно помог подкопать фундамент религии вообще, ибо критика имеет свою логику: пусть сам он остановился посреди дороги, многие читатели, не связанные толстовским догматизмом, доведут логику до конца—поставят все священное писание под вопрос и будут рассматривать его с исторической точки зрения, и тогда священное писание и в толстовском толковании потеряет ценность морального руководства.

3. РЕЛИГИЯ И ПУТИ ЕЕ ПОЗНАНИЯ

Итак, церковное христианство отрицается Толстым. Чем же он его заменяет? Чтобы ответить на этот вопрос возможно полнее, необходимо познакомиться с методами познания Толстого. В этой области философии Толстой не совсем чувствовал себя свободным и часто блуждал и путался в ней: вместо того, чтобы доказывать, он просто делал утверждения.

Анализируя его методологию, мы находим, что путей познания у него два — «разум» и «совесть» (т. е. «интуиция»). Но пользуется он этой терминологией не всегда точно и далеко неясно. Характерно, что даже методология у Толстого имеет своей основой общие предпосылки «живого бога», «свободы», «любви» и «ра-

венства» (или «братства»), т. е. поскольку метод познания согласуется с этими предпосылками, постольку Толстой его принимает, в противном случае, он его отвергает. «Разум», например, как метод познания, он то называет «интуитивным разумом» (т. е. попросту «интуиция»), то «критическим разумом» (что обычно понимается под этим понятием). В последнем смысле он его употребляет, критикуя церковную веру в чудеса. Тогда он высмеивает эту веру, говоря, что она противна всякой логике и что она не согласуется с опытом. Когда же «критический разум» доказывает, что существование бога такая же несуразица, как сверхестественные явления, что оно не согласуется ни с нашим опытом, ни с разумом, тогда он называет его «фальшивым», дабы отличить его от «истинного», «интуитивного» или «нравственного» разума. Когда же результаты, добытые наукой, и выводы ее противоречат его предпосылкам, Толстой отвергает разум. Вместо того, чтобы подвергнуть предпосылки анализу в свете этих результатов, следуя разуму и опыту, он следует «интуитивному» методу, т. е. идет по пути, который ведет к его религиозно-нравственным предпосылкам. Этим он выбирает путь теологов, осужденный им самим, а именно, путь «откровения» («мистицизма»), которым, согласно его критике, духовенство пользовалось, чтобы закабалить народ.

Вот эта непоследовательность, которую Толстой проявляет в выборе метода познания, то признавая, то отвергая «разум», объясняется тем, что Лев Николаевич смотрел на разум, как на орудие, и, в зависимости от «надобности», выбирал то орудие, которое могло оказаться более пригодным в определенном случае, то признавая разум, как истинный мотед познания, то отвергая его, как метод ложный. Когда «разум» ему приносил радостную весть о существовании бога, тогда яснополянский проповедник провозглашал разум истинным методом познания; когда же разум, следуя по пути науки, отрицал всякую возможность познания его, он его поносил, как ложный и вредный предрассудок. В тех случаях, когда он видел, что мистицизм и откровение служат орудием в руках духовенства, он против них

боролся при помощи рационалистического метода, когда же он замечал, что рационализм ведет по другому пути, по пути атеизма или агностицизма, или не «живого бога», тогда он прибегал к «интуитивному разуму», т. е. к «откровению».

Он, примерно, обвинял агностиков в том, что ложный разум приводит их к сомнению в существовании «бога», «бессмертия» и «свободы воли» и что «первая причина»— химера. По его же мнению, «истинный разум» указывает, что причина нашего существования—проявляется как часть в нас самих, а как целое—во всей вселенной,— и что вот эта «первопричина» или «целое» и есть бог. Он также критиковал позитивистов за то, что они изучают отдельные «части» мира, как будто бы эти части были логически и разумны, хотя человека и вселенную они считают нераздельными, веруя только в животное существование человека. Напротив, «истинный христианин», согласно его взгляду, считает вселенную и человека разумными и осмысленными, поэтому такой христианин имеет право применять это понятие к части.

«Человеку,—говорит он,—дано прямо от Бога только одно орудие познания себя и своего отношения к миру,—другого нет,—и орудие это—разум, и вдруг ему говорят, что разум он может употреблять на уяснение своих домашних, семейных, хозяйственных, политических, научных, художественных вопросов, но только не на уяснение того, для чего он дан ему. Оказывается, что для уяснения самых важных истин, тех, от которых зависит вся жизнь его, человек никак не должен употреблять разум, а должен познавать эти истины помимо разума, тогда как помимо разума человек ничего познать не может... Сказать, что человек не должен руководиться разумом, это все равно, что человеку, в темном подземельи несущему лампочку, сказать, что для того, чтобы ему выбраться из подземелья и найти путь, надо потушить лампочку и руководиться не светом, а чем-то другим» [1].

---

[1] «О разуме и религии», т. XX, стр. 181—182.

Но откуда мы знаем, что разум дан человеку богом,— на этот вопрос Толстой не отвечает. Его пример с «лампочкой» вполне верный, но свет этой «лампочки», освещая те темные уголки, где по указанию религии будто бы обитает бог, освещает только пустое место. Тот же совет пользоваться «лампочкой» мы находим в его «Дневнике молодости», еще до того, как он стал писателем:

«Оставь действовать разум: он укажет тебе на твое назначение, он даст тебе правила, с которыми смело иди в общество. Все, что сообразно с первенствующею способностью человека—разумом, будет равно сообразно во всем, что существует»[1].

Это—первая запись Льва Николаевича, из которой мы узнаем, что 19-летний юноша уже искал своего «назначения» при помощи разума, почти как 48 лет спустя. Но он не следовал всегда по этому пути, по которому разум его вел, а разум был на посылках у его чувства, и поэтому «откровение» или интуицию он все-таки признавал высшим трибуналом. Об этом мы можем судить из статьи «Религия и нравственность».

«Но вы спросите меня: в чем же состоит сущность этого ненаучного и нефилософского способа познания? Если познание это не философское и не научное, то какое же оно? Чем оно определяется? На эти вопросы я могу ответить только то, что так как религиозное познание есть то, на котором зиждется всякое другое и которое предшествует всякому другому познанию, то мы и не можем определять его, не имея для него орудия определения. На богословском языке познание это называется откровением. И название это, если не приписывать слову «откровение» никакого мистического значения, совершенно правильно, потому что познание это приобретается не изучением и не усилиями отдельного человека или людей, а только восприятием отдельным человеком или людьми проявления бесконечного разума, постепенно открывающегося людям». [2]

---

[1] 17 марта 1846 или 1847 г.
[2] Том XV, стр. 427.

«Я,—говорит Левин («Анна Каренина»),—искал ответа на мой вопрос. А ответа на мой вопрос не могла дать мысль,—она несоизмерима с вопросом. Ответ мне дала сама жизнь в моем знании того, что хорошо и что дурно. А знание это я не приобрел ничем, но оно дано мне вместе со всеми, дано потому, что я ниоткуда не мог взять его.

«Откуда взял я это? Разумом, что ли, дошел я до того, что надо любить ближнего и не душить его? Мне сказали это в детстве, и я радостно поверил, потому что мне сказали то, что было у меня в душе. А кто открыл это? Не разум. Разум открыл борьбу за существование и закон, требующий того, чтобы душить всех, мешающих удовлетворению моих желаний. Это вывод разума. А любить другого не мог открыть разум, потому что это неразумно» [1].

Тут Толстой сам признает, что этот способ познания ненаучный и нефилософский и что на богословском языке он называется «откровением». Но как ни неприятно ему пользоваться богословским способом познания, он все-таки им пользуется, и специальная оговорка его, что не следует «приписывать слову откровение никакого мистического значения» мало помогает делу, так как между богословским и толстовским употреблением термина никакой разницы нет. И в первом и во втором «бесконечный разум» дается некоторым «не изучением и не усилиями». А Левин уже прямо говорит, что разум ведет не на путь религии, а на путь науки и поэтому он непригоден. Как Толстой ни отрицает свою принадлежность к мистикам, но «бесконечный разум» этот, т. е. не критическое суждение человека, а интуиция, есть то, что более откровенные мистики и называют—мистицизмом.

Каким образом «религиозное познание есть то, на котором зиждется всякое другое», как оно «предшествует всякому другому познанию» Толстой нам не говорит. Но если опыт совсем не принимается во внимание, а разум будто бы требует, «чтобы душить всех» и по-

---

[1] Том X, стр. 365.

тому чрезвычайно вреден, в каких же случаях разум служит «лампочкой»? Но спорить с Толстым в данном случае бесполезно, ибо он утверждает, что религиозное познание предшествует всякому другому. Нам лишь важно отметить, что те критики Толстого, которые называли его рационалистом, просто невнимательно читали его или не указали, где он является рационалистом и где он свои переживания принимает за объективные явления.

Совесть, как метод познания, мало чем отличается у Толстого от интуиции. Совесть,—говорит он,—врожденное чувство, она есть та искра божия, которая при случае вспыхивает в яркий огонь. Что совесть—просто полезная привычка, которая вырабатывается в общественной жизни людьми для их лучшего сожительства, с таким взглядом Толстой не мог согласиться, ибо тогда это означало бы, что нравственность тоже относительное понятие. Но без абсолютности морали бог остается пустым звуком; согласно учению яснополянского проповедника и «без бога все дозволено». Но совесть ему все-таки говорила, что «не все дозволено», вот почему он считал совесть «врожденным чувством», но если совесть врожденное чувство, тогда это указывает, что совесть не продукт общественной жизни, а космическое понятие. Что ложный разум не мог доказать, то ему доставил «истинный разум» («откровение»). Вот это мистическое чувство Толстой признал высшим судьей своим. Что прерогативы совести даны обществом, что язык совести—земное явление, что проявления ее надо искать в привычке и воспитании, этого христианский анархист, не признающий никаких авторитетов, кроме небесного, не мог допустить. Ведь всю постройку свою он строил из-за этих соображений, и только такое толкование и дало ему частичное успокоение.

Зная его методы познания, мы можем теперь перейти к положительной части его учения, к его религии. О божестве он часто и много говорил. Мы остановимся на этом вопросе несколько дольше, потому что он является центральным в учении Толстого и не только

в одном учении его, но, как мы уже видели, и в личной жизни знаменитого писателя.

Доказательства существования бога характерны не только для его методологии, но освещают и его собственную психологию. Так как его пульс жизни крепче бился в те минуты, когда он верил в бога, поэтому он приписывал вере животворное действие и заключил, что это оживление исходит от самого бога, оттуда он даже заключил, что высшее познание есть религиозное и доказывать существование бога совершенно излишне: «Доказывать, что есть Бог! Может ли быть что-нибудь глупее мысли,—доказывать Бога. Доказывать Бога—все равно, что доказывать свою жизнь. Доказывать кому? Чем? Для чего? Если нет Бога, то ничего нет. Как же Его доказывать?» [1].

Однако, сам он этой «глупостью» занимался всю свою жизнь и до такой степени, что самое сомнение в существовании бога служило ему доказательством, ибо, говорит он, если бы люди не сомневались, не было бы нужды в поисках бога. Постоянные сомнения и поиски божества доказывают его существование. Что агностик сомневается в существовании бога и все-таки не находит его, это нисколько не смущает Толстого, и он смело заявляет, что... и агностик его признает.

«Самый строгий и последовательный агностик, хочет он или не хочет этого, признает Бога. Он не может не признавать того, что, во-первых, в существовании его самого и всего мира есть какой-то недоступный смысл; а во-вторых, что есть закон его жизни,—закон, которому он может подчиняться или от которого может уклоняться. Вот это-то признание высшего, недоступного человеку, но неизбежно существующего высшего смысла жизни и закона своей жизни и есть Бог и Его воля» [2].

Но против этого можно возразить, что агностик сомневается в наличии высшего смысла жизни и что он не всегда признает специального закона жизни, которому

---

[1] «Путь жизни». «Посредник», Москва, 1911 г., стр. 48.
[2] «Мысли о Боге», т. XV, стр. 70.

он будто бы по желанию волен подчиниться. Во всяком случае он не уверен в нем, разве если принять скептицизм за веру, но это противоречит самому определению скептицизма. Толстой, однако, прав в обвинении агностика в половинчатости, а половинчатость открывает лазейку для духовенства, прибавим мы.

Для доказательства существования бога Толстой пускал в ход избитый довод существования первой причины. Откуда мы знаем—Толстой спрашивает— о существовании бога или души?—и отвечает, что мы доходим до познания бога логическим путем из понятия «бесконечности», рассуждая так: мы произошли от наших родителей, а они от кого?—от своих и т. д. и т. п. «до бесконечности». Где граница?—В боге. В отношении нашего тела мы не можем сказать, что в той или другой части или даже во всем тела состоит наше «я». Мы также не можем сказать о наших мыслях или чувствах, что они составляют наше «я». Следовательно, если не к тому сводится это «я», тогда оно должно свестись к существованию души. А душа существовала всегда. Бог—источник человеческих чувств и мыслей. Он также является «началом» нашего тела. Куда рассудок ни повернулся бы, он везде встречается с бесконечными отношениями. Бог—источник всего, следовательно, его существование несомненно. «Бесконечное, которого человек сознает себя частью, и есть Бог.

«Для людей непросвещенных,—говорит он,—к которым принадлежит огромное большинство так называемых ученых, не понимающих ничего, кроме материи, Бог будет бесконечная в пространстве и времени материя. И такое представление о Боге будет очень нелепо, но все-таки у них будет свой, хотя и нелепый, но всетаки Бог. Для людей же просвещенных, понимающих, что начало и сущность жизни не в материи, а в духе, Бог будет то бесконечное, неограниченное существо, которое они сознают в себе в ограниченных временем и пространством пределах.

«И такого Бога сознавало, и признавало, и признает, и будет признавать человечество всегда, если только оно не обратится в скотское состояние...» [1].

Непросвещенными Толстой тут называет всех, кто с ним не согласен, в особенности материалистов. Но как возможно человечеству опуститься до скотского состояния, если в нем живет часть «бесконечного, неограниченного существа»? Выходит очень странно: то агностик невольно признает существование бога, то человеку угрожает скотское состояние, если он его не будет признавать.

Хотя,—говорит Толстой,—предположение о создании мира во времени абсурдно, однако, мы знаем, что начало начал существует, и это «начало начал» и есть бог. Когда мы представляем себе бога как начало, он будто бы является внешней причиной. Но если мы думаем о нем как о создателе, нас это приводит в смущение, потому что мы всюду видим страдания и недочеты. Вина всем туманным представлениям наши телесные ограничения, наше же духовное «я» знает «бога отца»,— начало нашего «я».

Это категорическое «знает» не нуждается ни в каких доказательствах, разумеется, так что тут мы снова сталкиваемся с интуицией. А интуиция не доказывается, она принимается на веру. Эти рассуждения очень характерны для Толстого, как мыслителя. То что ему надо доказывать, он просто утверждает, принимая свое утверждение за доказательство. Его «ложный» разум сбивается и повидимому уступает «откровению»—«истинному разуму», а «истинный разум» не нуждается в доказательствах существования «бога отца»—начало нашего «я». И все же Толстой не хочет, чтобы такое «знание» называли настоящим именем—мистицизмом.

Другим доказательством существования бога служит аргумент «сознания» или «разума», т. е., что зачаток «сознания» уже существовал на низшей ступени развития организмов, из которых произошел человек. Эта цепь развития имеет начало, а это начало называется богом. Это он поясняет в письме к NN.

[1] «О вере и неверии», т. XX, стр. 204.

«Все, что мы можем утверждать, это то, что мы существуем среди мира, представляющегося нам бесконечным в пространстве и времени, и что основа нашей жизни есть нечто невещественное. Мы сознаем это начало в самих себе в ограниченном состоянии и вследствие этого не можем не иметь представления об этом невещественном начале, не ограниченном, не подтвержденном условиями времени и пространства. Это-то начало мы и называем Богом.

«Эта основа нашей жизни не может быть ни доброй, ни злой. То, что мы называем «злом», есть лишь наше неведение последствий того, чего мы видим только причины...

«Раз я убежден, что жизнь состоит в сознаваемом мною невещественном начале, признаваемом мною, моим истинным «я», уже не могу верить в уничтожение этого вневременного и внепространственного «я» [1]».

А если все-таки найдутся скептики и будут дальше добиваться более точного определения бога или того, что Толстой называет «живым богом», то он их ошарашит следующим вопросом, на который трудно будет дать ответ. «Скажи мне, что такое жизнь, и я скажу, что такое Бог живой.

«Ты говоришь: «жизнь есть сознание, ложное, своей свободы и удовлетворения своих потребностей и выбора между ними».

«Но откуда взялась эта жизнь?

«Ты говоришь: «она развивалась из низших организмов».

«Но низшие организмы несли уже в себе сознание это, и откуда взялись низшие?

«Ты говоришь: «от бесконечного начала». Я называю это Богом».

«Я говорю: Сознание моей жизни, сознание свободы, есть Бог; но и это не весь Бог. Он только творец и живой» [2]. Приводя доказательства Толстого о суще-

---

[1] Собр. соч., т. XXIII, изд. Сытина 1913 г. Приложение к «Русскому Слову», стр. 45—46.

[2] «Спелые колосья» (мысли и афоризмы), изд. Элпидина, Женева, 1894 г., стр. 10.

ствовании бога, считаем небезынтересным отметить те доводы о существовании бога, которые он приводил в молодости: «Ни что не убедило меня в существовании Бога и наших отношений к нему, как мысль, что способности всех животных даны сообразно с потребностями, которым они должны удовлетворять. Ни больше, ни меньше. Для чего же дана человеку способность постигать: причину, вечность, бесконечность, всемогущество? Положение это (о существовании Бога)—гипотеза подтверждена признаками. Вера, смотря по степени развития человека, дополняет ее правдивость»[1].

Выписка из «Дневника молодости» доказывает, что эта «глупость» (доказательство существования бога, которое совсем излишне, так как это «очевидная истина») его сильно занимала в молодые годы, но что мысль его в этом направлении не хуже работала тогда, чем после «переворота», когда он эти «глупости» сделал целью своей жизни. Характерно, что уже тогда он признал в «вере» дополнение к правдивости «гипотезы». На языке зрелых лет вера называлась «откровением» или «истинным разумом».

В чем же состоит сущность божества? В сборнике «Спелые колосья» мы находим следующий ответ: «Бог есть любовь, любовь любви,—то самое чувство доброты, умиления, радости, которое и есть свойственная человеку блаженная, истинная жизнь,—жизнь, не знающая смерти»[2]. Тут им дается обычное понятие божества, чья сущность—в любви. Однако, в письме к NN мы находим несколько иное определение. «Бог есть любовь или Бог есть логос, разум. Через любовь и разум мы познаем Бога, но понятия Бога не только не покрываются этими понятиями, но так же отличаются от Бога, как понятия глаза или зрения от света»[3].

Мы видели раньше, что разум может только открыть закон борьбы за существование и, следовательно, негоден для открытия закона любви, между тем как тут

---

1 «Дневник молодости», 17 августа 1852 г.
2 Стр. 8.
3 Прилож. к «Русскому Слову», т. XXIII, стр. 13—14.

бог им понимается, как «разум». Это противоречие можно примирить только, допустив существование ложного и истинного разума. Первое—дьявольская сущность, второе—божеская сущность. Но не значат ли эти два начала наличие добра и зла? Это идет вразрез с основной мыслью Толстого, что существует только бог любви. Так или иначе, вопрос о боге и его сущности не становится более ясным при всех этих противоречивых определениях, а, наоборот—более запутанным.

Что он сам критиковал теологов за определение божества, как существа, владеющего «рассудком» и «волей», он забывает, забывает он также, что «разум» и «любовь», как «рассудок» и «воля»—человеческие атрибуты. Почему же он так критиковал теологов?—Потому что ему нужно было дать кой-какое определение божества, и дал он то определение, которое было ему больше по душе, и потому, что любовь он чувствовал так сильно, что лучшего доказательства (что начало бога есть любовь) ему и не нужно было. В пример он приводит то, что когда мы любим, божья искра в нас тлеет и проявляется в нашем усилии делать добро. Что любовь—единственный рычаг жизни, согласно учению Толстого, мы видим из следующего письма к индусу:

«Только освободи себя люди от верования в разных Ормуздов, Брам, Саваофов, в воплощения их в Кришнах и Христах, от верований в рай и ад, ангелов и демонов, от перевоплощений и воскресений, от вмешательства Бога во внешнюю земную жизнь; освободи себя, главное, от признания непогрешимости разных Вед, Библий, Евангелий, Трипитак, Коранов и т. п.; освободи себя люди точно так же и от слепого верования в разные научные учения о бесконечно малых атомах, молекулах, о разных бесконечно-великих и бесконечно удаленных мирах, их движениях и происхождении их, силах, от слепой веры в несомненность разных научных мнимых законов, которым будто бы подчинено человечество,—законов исторических, экономических, законов борьбы и переживания и т. п.; освободи себя только люди от этого страшного нагромождения праздных упражнений низших способностей ума и памяти,

называемых науками... только освободись люди от этого губительного, одуряющего их балласта, и тот простой, ясный, доступный всем и разрешающий все вопросы и недоумения закон любви, который так свойственен человечеству, станет сам собой ясным и обязательным» [1].

Иногда он дает другое определение божества: «Бог—свобода». Но он чувствует, что одного определения недостаточно, и потому он говорит, что никакое определение не вполне удовлетворительно для того, кто хочет знать о сущности божества. «Всякое определение—есть ограничение». Мы не можем сказать, что бог в нас и затем удивляться, что с ним происходит, когда наше тело умирает. Почему бог разделил себя в нас, мы не знаем, так как у человека ограниченный разум, между тем как божий разум—бесконечен. У человека только искра любви, между тем как любовь бога безгранична. Иными словами, бог—все—целое, а человек, только—частица.

«Живой» бог безличен, хотя он в известном смысле один. Понятие личности подразумевает ограничение, а бог—безграничен, т. е. безличен. «Про Бога,—говорит он,—можно сказать только то, что говорил Моисей, Магомет,—что Он один; и то один не в том смысле, что нет другого или других богов,—по отношению к Богу не может быть понятия числа, и потому нельзя даже сказать про Бога, что Он один (1—в значении числа), а в том смысле, что Он одноцентрен, что Он не понятие, а существо,—то, что православные называют живым Богом в противоположность Богу пантеистическому, т. е. высшее существо духовное, живущее во всем. Он один в том смысле, что Он есть, как существо, к которому можно обращаться, т. е. не то, что молиться,—что есть отношение между мною, ограниченным, личностью, и Богом непостижимым, но существующим. Главная непостижимость для нас Бога состоит именно в том, что мы знаем Его как существо единое,—не можем иначе знать Его,—и между тем

[1] Прилож. к «Русскому Слову», т. XXIII, стр. 191—192.

единое существо, заполняющее собою все, мы не можем понять. Если Бог не один, то Он расплывается, Его нет. Если же Он один, то мы невольно представляем Его себе в виде личности, и тогда Он уже не высшее существо, не все. А между тем для того, чтобы знать Бога и опираться на Него, нужно понимать Его наполняющим все и вместе с тем единым» [1].

Как тут Толстой ни бьется сделать различие между своим понятием и пантеистическим, ему это не удается. Отвергнув личного бога, он должен стать на точку зрения пантеизма. Определение «живой» ничего не прибавляет, так как никакой пантеист не представляет себе бога мертвым. Мы увидим ниже, что Толстой дает определение бога, как «высшего духовного существа, живущего во всем». Этим определением он обнаруживает свою слабую сторону, когда дело касается формулировки понятия божества, и часто впадает в те же погрешности, что теологи.

Познакомившись с толстовским способом познания и его понятием о сущности божества, мы можем себе уяснить, в чем состоит задача религии. Задача религии, говорит Толстой, не в том, чтобы служить людям, а в том, чтобы исполнить волю бога. Но исполнение воли божией надо толковать, не как уступку церкви со стороны Толстого. Он этим хотел сказать, что надо служить людям через бога. В этом, по его мнению, отчасти и состоит смысл жизни. Мы никогда не должны думать о наших собственных интересах, т. е. о нашем материальном благосостоянии, и не должны задавать вопросов о существовании зла—Бог так желает, и наша обязанность состоит в том, чтобы исполнить его желание, т. е. бороться со злом. Мы живем не для того, чтобы продолжать род наш, и не для того, чтобы воспитывать наших детей, и, конечно, не для научных открытий. Смысл жизни—в самоусовершенствовании и в том, чтобы осуществить божье царство на земле. Важно *стремление*, а не *достижение*, потому что достижение совершенства тут на земле при индивидуальной жизни невозможно.

[1] «Мысли о Боге», т. XV, стр. 68

Итак, смысл жизни надо искать в религии, а «религия есть сознание тех истин, которые общепонятны всем людям, во всех положениях, во все времена, и несомненны, как $2\times2=4$.

«Дело религии—нахождение и выражение этих истин, и когда истина эта выражена, то она неизбежно изменит жизнь людей».

«Дело религии подобно геометрии.

Отношение катетов к гипотенузе всегда было, и люди знали, что есть там какое-то отношение; но когда Пифагор указал и доказал его, то стало это отношение достоянием всех» [1].

Толстой нападает, и вполне правильно, на догматизм церкви, но это, однако, ему самому не мешает часто впадать в крайний догматизм. Сравнение религии с математикой—утверждение, которое не выдерживает никакой критики. Удивительно, что, при том постоянном сомнении, которому он часто был подвержен, Толстой мог питать такую уверенность в несомненность «этих истин». Что ему хотелось видеть свою «истину», стоящей на такой же твердыне, как математические истины, вполне понятно, но чтобы он сам мог верить в такую непоколебимость истины, очень сомнительно, во всяком случае такая вера была быстропроходящим настроением.

Признавая сущность бога в «свободе», «любви» и «разуме», а смысл жизни в религии, Толстой некоторым образом определял цель жизни, хотя он говорит, что она теряется в бесконечности, а потому мы не можем проследить ее, но в этом нужды нет. В чем мы действительно нуждаемся, это в «направлении», так как «направление» нам указывает, где нужно искать нашу цель, а это вполне достаточно для христианина. «Христианин же, признающий Бога человек, говорит: я сознаю себя живущим только потому, что я сознаю себя разумным; сознавая себя разумным, я не могу не признать того, что жизнь моя и всего существующего должна быть так же разумна. Для того же, чтобы быть разумной, она должна иметь цель. Цель же этой жизни должна быть вне меня,—в том существе, для которого

[1] «Спелые колосья», стр. 12.

я и все существующее служит орудием для достижения цели» [1].

Сравнивая доказательства о существовании «смысла жизни», мы наталкиваемся на столько противоречий, что приходишь к заключению, что не доказательствами держалось его убеждение, а верой. О вере он говорит следующее:

«То, что для нас составляет весь смысл жизни — нашу веру знают многие; но, к несчастью, очень немногие знают, что это не только главное, но единое и что про это нельзя говорить с украшениями и с изяществом.

«Про это нельзя говорить, это надо выплакать слезами, и когда нет искренних слез, нельзя говорить нарочно, — нельзя осквернять легкомысленным прикосновением» [2].

А в «Детстве», его первой художественной работе, он вот как описывает это состояние:

«Долго еще находился Гриша в этом положении религиозного восторга и импровизировал молитвы. То твердил он несколько раз сряду: «Господи помилуй», но каждый раз с новой силой и выражением; то говорил он: «прости мя, Господи, научи мя, что творити... Научи мя, что творити Господи!» — с таким выражением, как будто ожидал сейчас же ответа на свои слова; то слышны были одни жалобные рыдания...

— Да будет воля Твоя! — вскричал он вдруг с неподражаемым выражением, упал лбом на землю и зарыдал, как ребенок..

«Много воды утекло с тех пор, много воспоминаний о былом потеряли для меня значение и стали смутными мечтами, даже и странник Гриша давно окончил свое последнее странствование, но впечатление, которое он произвел на меня, и чувство, которое возбудил, никогда не умрут в моей памяти.

«О, великий христианин Гриша! Твоя вера была так сильна, что ты чувствовал близость Бога; твоя любовь

1 «Мысли о Боге», т. XV, стр. 67.
2 «Спелые колосья», стр. 13.

так велика, что слова сами собою лились из уст твоих,— ты их не поверял рассудком... И какую высокую хвалу ты принес Его величию, когда, не находя слов, в слезах повалился на землю!..»[1].

Итак, «смысл жизни» состоит в вере, но не в такой вере, которая обычно прививается людям и на которую не затрачивается никаких усилий, а в такой, какая была у Гриши—в такой, которая приобретается слезами и страданиями. Что Толстой часто покупал свою веру ценой слез и душевного покоя, мы видели выше, но что это есть единственный путь, делает будто все доказательства излишними.

Как же он смотрел на молитву при таком отношении к вере? По отношению к молитве у него тоже не всегда были одинаковые взгляды. Не то, чтобы взгляды менялись с годами, менялись они у него вместе с настроением. Что вера без молитвы не может обойтись, он ясно сознавал, но, с другой стороны, какой смысл молиться безличному богу? Это противоречие, он, вероятно, сознавал. Вот почему он иногда называет молитву нехорошим чувством, как, например, в «Воскресении», где он через Нехлюдова выражает следующую мысль: «Господи, помоги мне, научи меня, приди и вселися в меня, и очисти меня от всякия скверны!

«Он молился, просил Бога помочь ему, вселиться в него и очистить его, а между тем то, о чем он просил, уже совершилось. Бог, живший в нем, проснулся в его сознании. Он чувствовал себя им и потому почувствовал не только свободу, бодрость и радость жизни, но почувствовал все могущество добра. Все, все самое лучшее, что только мог сделать человек, он чувствовал себя теперь способным сделать.

«На глазах его были слезы, когда он говорил себе это: и хорошие и дурные слезы; хорошие слезы потому, что это были слезы радости, пробуждения в себе того духовного существа, которое все эти года спало в нем, и дурные потому, что они были слезы умиления над самим собою, над своей добродетелью»[2].

---

[1] Том I, стр. 42.

[2] Кн—ство «Народная мысль», Москва, 1918 г., стр. 69.

А 40 лет раньше он вот что записывает:

«Вчера я почти всю ночь не спал: пописавши дневник, я стал молиться Богу. Сладость чувства, которую я испытал на молитве, передать невозможно. Я прочел молитвы, которые обыкновенно творю: Отче, Богородицу, Троицу, Милосердия двери, Воззвание к Ангелу Хранителю и потом остался еще на молитве. Ежели определяют молитву просьбою или благодарностью, то я не молился. Я желал чего-то высочайшего и хорошего; но чего, я передать не могу, хотя и ясно сознавал, чего я желаю.—Мне хотелось слиться с Существом всеобъемлющим, я просил Его простить преступления мои, но нет, я не просил этого, ибо я чувствовал, что ежели Оно дало мне эту блаженную минуту, то Оно простило меня. Я просил, и вместе с тем чувствовал, что мне нечего просить, и что я не могу и не умею просить. Я благодарил Его, но не словами, не мыслями. Я в одном чувстве соединял все, и мольбу, и благодарность. Чувство страха совершенно исчезло» [1].

Тот, кто знаком с литературой мистицизма, узнает в этом излиянии переживания мистика. Эта сладость чувства, которая заменила «Троицу» и «Милосердия двери», это желание слиться с «всеобъемлющим существом», это душевное состояние, что «нечего просить», и это чувства благодарности—как нельзя лучше показывают, что Толстой часто испытывал мистические переживания. А характеризуют они чувствующего, а не рассуждающегося Толстого. Чувствующий Толстой иначе писал, чем рассуждающий Толстой, и его писание всегда зависело от настроения и не связано с определенной эпохой его жизни. Мы раньше привели рассуждение Толстого о молитве (вложенное в уста Нехлюдова), а вот его другое рассуждение насчет молитвы) вложенное в уста старика, толстовского идеала):

— «Ты что же, старый, не молишься?—сказал нехлюдовский ямщик, надев и оправив шапку.—Аль некрещенный?—Кому молиться-то?—решительно наступающе

---

[1] «Дневник молодости», 11 июня 1851 г.

и быстро выговаривая слог за слогом, сказал лохматый старик.—Известно кому—Богу,—иронически проговорил ямщик.—А ты покажи мне игде Он? Бог-то?

Что-то было такое серьезное и твердое в выражении старика, что ямщик, почувствовав, что он имеет дело с сильным человеком, несколько смутился...

— Игде? Известно—на небе.

— А ты был там?

— Был, не был, а все знают, что Богу молиться надо.

— Бога никто же и не видел нигде же. Единородный Сын, сущий в недре отчем, он явил,—строго хмурясь, той же скороговоркой, сказал старик.

— Ты, видно, нехрист, дырник. Дыре молишься,—сказал ямщик, засовывая кнутовище за пояс и оправляя шлею на пристяжной...

— А ты какой, дедушка, веры?—спросил немолодой уже человек, с возом стоявший у края парома.

— Никакой веры у меня нет. Потому никому я, никому не верю, окроме себя,—так же быстро и решительно ответил старик.

— Да как же себе верить?—сказал Нехлюдов, вступая в разговор.—Можно ошибиться.

— Ни в жизнь,—тряхнув головой, решительно отвечал старик.

— Так отчего же разные веры есть?—спросил Нехлюдов.

— Оттого и разные веры, что людям верят, а себе не верят. И я людям верил и блудил, как в тайге; так заплутался, что не чаял выбраться. И староверы, и нововеры, и субботники, и хлысты, и поповцы, и беспоповцы, и австрияки, и молокане, и скопцы. Всякая вера себя одна восхваляет. Вот все и расползлись, как кутята (щенки) слепые. Вер много, а дух один. И в тебе, и во мне, и в нем. Значит, верь всяк своему духу, и вот будут все соединены... Как Христа гнали, так и меня гонят. Хватают да по судам, по попам,—по книжникам, по фарисеям и водят; в сумасшедший дом сажали.

Да ничего мне сделать нельзя, потому я слободен.—«Как, говорят, тебя зовут»? Думают, я звание какое

приму на себя. Да я не принимаю никакого. Я от всего отрекся: нет у меня ни имени, ни места, ни отечества,— ничего нет. Я сам себе. Зовут как? Человеком. «А годов сколько?»—Я, говорю, не считаю, да и счесть нельзя, потому что я всегда был, всегда и буду.—«Какого, говорят, ты отца, матери»?—Нет, говорю у меня ни отца, ни матери, окромя Бога и земли. Бог—отец, земля— мать. «А царя, говорят, признаешь?»—Отчего не признавать? Он себе царь, а я себе царь»[1]...

Казалось бы, что отношение Нехлюдова и старика к молитве отделено небольшим промежутком времени, однако, взгляды их другие. Старик спрашивает, «кому молиться-то», а Нехлюдов просит, как Толстой сам в 1851 г. («Я просил Его простить преступления мои»), очистить его «от всякия скверны». В «Воскресении» Толстой прибавляет, что «то, о чем Нехлюдов просил, уже совершилось», а в 1851 г. он записывает: «Я чувствовал, что ежели Оно дало мне эту блаженную минуту, то Оно простило меня».

Толстой говорит, что он часто молился на старости лет. Какому же Толстому верить, тому ли, кто «рассуждал», или тому, кто веру покупал ценою слез? Конечно, тому и другому, принимая во внимание не строго логическую последовательность, а изменчивость настроений. Часто еще проявлялось и иное настроение у Толстого (тогда он не по-христиански умиляется и не бичует, как ветхо-заветный пророк)—настроение грешника, у которого страсти клокотали, как у «Отца Сергия». Тот Толстой в молодости играл «в штосс», проигрывая большие суммы, и участвовал в попойках. Вот эти настроения у него часто менялись в молодости, как и позднее в жизни и даже—на старости лет. Но годы брали свое; чем дальше, тем больше «разумная» или «рассуждающая» часть его «Я» брала верх над чувствующей частью «Я» и дольше его держала в своих тисках. Что касается объективных условий, которые он отображает в своих произведениях, то об этом речь будет ниже.

---

[1] «Воскресенье», стр. 281—282.

4. БЕССМЕРТИЕ И ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

Если «смысл жизни» был самым существенным вопросом для Толстого, тайна смерти и возможного уничтожения его мучила не меньше, чем «смысл жизни». Действительно, нет у него ни одного значительного произведения художественного, или публицистического, где не был бы затронут этот вопрос, где не отразились бы личные переживания автора. Если смерть, рассуждал он, есть уничтожение, тогда сама жизнь отравлена этим страхом уничтожения, и чтобы хоть как-нибудь избавиться от него, Толстой, как Марк Аврелий и Будда, построил свою философию, имея в виду эту тайну.

«Смерть,—говорит он,—каждую секунду ждет вас. Жизнь ваша совершается в виду смерти. Если вы трудитесь лично для себя в будущем, то вы сами знаете, что в будущем для вас одно—смерть. И эта смерть разрушает все то, для чего вы трудились. Стало быть, жизнь для себя не может иметь никакого смысла. Если есть жизнь разумная, то она должна быть какая-нибудь другая, т. е. такая, цель которой не в жизни для себя в будущем. Чтобы жить разумно, надо жить так, чтобы смерть не могла разрушить жизни...

«Со дня рождения положение человека таково, что его ждет неизбежная погибель, т. е. бессмысленная жизнь и бессмысленная смерть, если он не найдет этого, чего-то одного, которое нужно для истинной жизни. Это-то одно, дающее истинную жизнь, Христос открывает людям. Он не выдумывает это, не обещает дать это по Своей божеской власти, Он только показывает людям, что вместе с той личной жизнью, которая есть несомненный обман, должно быть то, что есть истина, а не обман» [1].

Что «разумная жизнь должна быть другая», что в загробной жизни справедливость должна существовать—требование, которое Толстой ставил «смыслу жизни» под угрозой личной смерти, ибо в мире земном он ее не видел, в нее не верил, несмотря на все рассуждения свои.

[1] Том XI, стр. 492—492,

«Умер в мученьях мальчик 13 лет от чахотки», записывает он в дневнике 12 ноября (1860 г.—*Д. К.*) и спрашивает: «За что?»—и отвечает: «Единственное объяснение дает вера в возмездие в будущей жизни. Ежели ее нет, то нет и справедливости, и не нужно справедливости, и потребность справедливости есть суеверие»[1].

Что 32-летний Толстой ставит условием возможной справедливости только бессмертие, весьма характерно для того значения, которое он придавал религии, и свидетельствует о его личных переживаниях. Тут, как и в позднюю пору жизни, Толстой ставит религию условием нравственности, и из этого видно, что вопрос «все ли дозволено, если бога нет» разрешается у него, как и у Достоевского, положительно. Справедливость не нужна тогда, ибо справедливость, которая покупается мучением 13-летнего мальчика,—высшая несправедливость.

Но разве бессмертие искупает мучения ребенка? Если гармония мира покупается ценой смерти ребенка, то разве ему от этого легче становится? Ведь в загробной жизни все блаженствуют, почему же бог устроил земную жизнь так, чтобы некоторые все-таки мучились? Справедливость бога этим не доказывается, наоборот, доказывается либо беспомощность его, либо безразличие (чтобы не сказать несуществование его); во всяком случае необходимость земной жизни и мук младенцев не говорит в пользу существования божества. Но все рассуждения нужны были Толстому только для собственного успокоения, в минуты же, когда действовал «разум», а не чувство, Толстой надеялся побороть страх смерти другими мерами, а именно рассуждениями о борьбе с индивидуальностью.

Индивидуальность, говорит он, есть только материальная часть человека, проклятие его, ибо индивидуальность означает борьбу. Вот почему, чем больше культивируется индивидуальность, тем больше горя она приносит человеку. И Толстой пришел к заключению,

---

[1] Гусев, Н. Н. «Молодой Толстой», стр. 373.

что спокойствие и мир невозможны, если человек не отречется от своего «Я», не признает его величайшим злом. Если же «справедливость» требует отречения от индивидуальности на земле, следовательно, «Я» тем более ненужно в загробной жизни, а ненужно значит невозможно, ибо Толстой представлял себе потусторонний мир, как место, в котором высшее благо осуществимо, и что ему представлялось, как высшее благо, то ему рисовалось существующим. Как он себе представлял возмездие, когда индивидуальности нет, об этом он предпочитал не говорить. И так как индивидуальность—зло, тленная часть человека, поэтому со смертью человек избавляется от этого зла. Духовная же часть его, с другой стороны, будучи нематериальна—неразрушима. Для человека, живущего для души, разрушение тела есть благо,—его освобождение. И так как живой бог есть «Целое», а человеческая душа «часть» «Целого», живущая в тленном теле, со смертью «часть» возвращается к «Целому».

Смерть, таким образом, становится добром, а не злом, и боязнь смерти исчезает в свете этого разумного освещения, ибо смерть—избавительница от горести жизни. «Тело, это—стены, ограничивающие дух и мешающие ему быть свободным. Дух, не переставая, старается раздвинуть эти стены, и вся жизнь разумного человека состоит в раздвижении этих стен, в освобождении духа от плена тела. Смерть совсем освобождает. И потому смерть не только не страшна, но радостна для человека, живущего истинной жизнью» [1].

Даже страдания имеют тогда глубокое значение, так как они нам помогают оторваться от привязанности к жизни. «Страдания, потери, смерть — все это добро. Страдания производят счастье и радость, как труд производит отдых, боль—сознание здоровья, смерть близких—сознание долга, потому что это одно утешение.

«Своя смерть —успокоение.

---

[1] «Путь жизни», стр. 452.

[2] «Спелые колосья», стр. 179—180.

«Но обратно нельзя сказать. Отдых не производит усталости, здоровье—боли, сознание долга—смерти»[2].

Недаром он приравнивает тех, кто боится смерти, к узникам, которые так привыкают к своему месту заключения, что боятся оставить тюрьму, боятся свободы. Что же такое болезнь при таком религиозном толковании страданий? «Болезнь есть приготовление к переходу, и потому роптать на болезнь—все равно, как роптать на холода, дожди. Надо пользоваться ими, а не роптать. Ведь только те, кто живут играючи, досадуют на дождь, а кто живет серьезно, тот радуется. Так и болезнь. Мало того: не только болезнь, но дурное расположение духа, разочарование, горести—все это помогает отлеплению от мирского и облегчает переход в новую жизнь.

«В таком я теперь переходе»[1].

Как надо пользоваться болезнью и что значит пользоваться ею, Толстой нам не говорит, разве под словом «пользоваться»—подразумевать «отлепление от жизни», культивирование пессимизма и квиетизма. Радоваться дождю—одно, а радоваться болезни или горести—другое. Трудно даже представить себе, как Толстой мог радоваться дурному расположению духа или горести, скажем, смерти близкого человека. Его письма и дневники нам говорят другое. Но резонерствовать и переживать—не одно и то же. Недаром Толстой писал еще в молодости, что легче написать много томов философии, чем провести какое-нибудь правило в жизни. Кто лучше его чувствовал конфликт между идеалом и действительностью?—Действительно в его художественных произведениях можно проследить этот конфликт и познакомиться с его личными переживаниями и мыслями.

Как мы говорили выше, его понятие о бессмертии не сводится к существованию личности после смерти. Эту мысль он развивает в «Ответе Синоду», который его обвинил в том, что он не верит в бессмертие.

---

[1] «Дневник Л. Н. Толстого», 14 декабря 1897 г.

«Если разумеют жизнь загробную в смысле второго пришествия, ада с вечными мучениями, дьяволами, и рая—постоянного блаженства,—совершенно справедливо, что я не признаю такой загробной жизни; но жизнь вечную и возмездие здесь и везде, теперь и всегда, признаю до такой степени, что, стоя по своим годам на краю гроба, часто должен делать усилия, чтобы не желать плотской смерти, то есть рождения к новой жизни, и верю, что всякий добрый поступок увеличивает истинное благо моей вечной жизни, а всякий злой поступок—уменьшает его» [1].

В «Ответе Синоду», как в записи от 1860 г., Толстой говорит о возмездии, но как он себе представляет возмездие при отсутствии индивидуальности—неизвестно. Церковное же учение о личном существовании и воскресении Христа отвергнуто Толстым на том основании, что это—дикое понятие, основанное на сравнении смерти со сном. Он указывает теологам, что в Ветхом завете не сказано о бессмертии человека до его падения; также нигде не сказано, что бог вдохнул душу в человека при рождении. Как о животных не сказано, что они бессмертны, так и о бессмертии человека нигде не упоминается. Сказано, что Адаму не дано было вкушать от древа жизни; это значит, что человек, как индивидуум, не бессмертен. Учение Ветхого завета состоит в том, что только нация бессмертна, но не отдельные личности. Разница между еврейским и истинно-христианским учением состоит в том, что евреи верили в бессмертие только своей нации, а Христос—в бессмертие всего человечества. Учение же духовенства о существовании личности после смерти и наказании за грехи есть средство запугивания людей с тем, чтобы сделать из них покорных рабов. Эта выдумка всегда пускалась в ход основателями и проповедниками всех ложных религий. Так как индивидуальная жизнь—причина борьбы и ненависти, то спасение состоит в избавлении от этого зла, и поэтому человек, умеющий отречься от своей личности велик, ибо индиви-

[1] «Толстовское общество», стр. 12—13.

дуальность, как завеса, скрывает в нем бога, когда же он отбрасывает эту завесу, бог в нем начинает проявлять себя.

Итак, по Толстому, бог пассивен, а человек активен, или, бог, как следствие, действует тогда, когда причина появляется. Что Толстой даже в юности стоял на этой точке зрения, видно из его «Дневника молодости». «Наказание,—говорит он, — есть несправедливость. Возмездие не может определять человек, он слишком ограничен, он сам человек. Наказание, как угроза, несправедливо, потому что человек жертвует верным злом—сомнительному добру. Устранение—даже смерть—справедливы. Смерть не есть зло, ибо это есть несомненный закон Бога» [1].

Что смерть не казалась ему злом даже в те годы, что наказание он считал несправедливостью в юном возрасте, доказывает, что его взгляды мало чем изменились за все время.

Как же Толстой себе представляет сущность смерти? Она есть достижение такого состояния, при котором нет ни желаний, ни отдельного существования, а только слияние части с целым. Болезни и смерть только иллюзии о нашем индивидуальном существовании. Толстой вслед за Платоном повторяет, что «никто не знает, что такое смерть, и, однако, все ее страшатся, считая ее величайшим злом, хотя она может быть и величайшим благом».

Такой взгляд на бессмертие и индивидуальность содержит в себе очень мало христианского. Он, как мы увидим ниже, гораздо ближе к буддизму, чем к христианству. Почему Толстой называет его христианством можно объяснить только тем, что он смотрел на Евангелие в свете индусской философии.

5. РЕЛИГИОЗНЫЙ ВОПРОС В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ТОЛСТОГО

Если споры Толстого с теологами о догматах лучше укладывались в трактатах, то его сложные душев-

[1] 18 июля 1852 г.

ные переживания, связанные с вопросами религии, гораздо лучше отражались в его художественных произведениях. В них логические проблемы, противоречия, постановка вопроса мало беспокоили художника: все это заменялось условиями обстановки, в которых герой должен иначе чувствовать, иначе действовать и совсем по иному рассуждать. Там гораздо важнее, что герой чувствует, думает и что он говорит, чем «хитрые» построения разума. Из богатого мира внутренней жизни, к которому Толстой прислушивался чутким ухом, он извлекал всю гамму аккордов; а из нее его богатая фантазия, взяв свой опыт и воображая чужой, творила прекрасную легенду.

Если бы Андрей Волконский («Война и мир») дожил до старости лет, он, быть может, написал бы «Исповедь», или он написал бы роман, где главным героем был бы Толстой, и тогда мы узнали бы все переживания автора «Войны и мира», в особенности того периода, который был самым счастливым в его жизни. Он нам рассказал бы, откуда Толстой черпал переживания и рассуждения, с которыми мы, странным образом, встречаемся в его трактатах, в дневниках и в корреспонденции после «кризиса». Но Болконский умер, оставив секрет свой одному Толстому и, рассказав ему о многом другом, что наш автор использовал много лет спустя.

Не веселая была жизнь Болконского. Семейная обстановка так же не принесла ему счастья, как не приносили ему его военные успехи. Все же слава манила его, когда он еще не знал, что слава—мираж. Он был умен и образован, пользовался уважением всех, и казалось бы, что он меньше других мог жаловаться на судьбу, но его, как и Толстого, часто мучил вопрос о смысле жизни. Одно время, когда он еще был сильно привязан к земле, когда он еще восхищался гением Наполеона и завидовал его славе, он был уверен, что высшее счастье—это власть над людьми, слава. Он любит свою семью, но, будучи честен с собой, он признается, что самое сильное влечение в мире для него—

слава. Он даже пожертвовал бы своим излюбленным семейством за час славы, за мнение людей, которых он никогда не видел и не мог бы видеть. Разве то, за что он пожертвовал бы самым дорогим в жизни, включая и собственную жизнь, не—самое ценное, разве не в этом смысл жизни? Но Наполоеон постепенно потерял интерес для него. Другие чувства заняли его: блеснуло личное счастье—сильная любовь к девушке, но блеснуло с тем, чтобы еще сильнее разочаровать его. Дорога к смыслу жизни была для него потеряна. Он увидел пред собою суету и горести земного мира, и пустота будущей жизни глядела на него парализующим взглядом.

Война Наполеона с Россией доставила ему возможность на поле сражения забыть свое горе. Там он не искал безопасного места с тем, чтобы подниматься по лестнице славы и величия, хотя у него на то была возможность (Кутузов очень ценил его). Жизнь и смерть были одинаковы для него. Чтобы заполнить пустое место, которое раньше заполняла любовь, он выбрал самый опасный пост для своей военной службы, и там Болконский был смертельно ранен. Но когда свеча его животного «я» почти догорела, истинный свет христианской любви озарил его. В лазарете он узнал своего соперника, тяжело раненого и не только простил ему обиду, но и начал любить его.

«Да, любовь (думал он опять с совершенной ясностью), но не та любовь, которая любит за что-нибудь, для чего-нибудь или почему-нибудь, но та любовь, которую я испытал в первый раз, когда, умирая, я увидал своего врага и все-таки полюбил его. Я испытал то чувство любви, которая есть самая сущность души и для которой не нужно предмета. Я и теперь испытываю это блаженное чувство.—Любить ближних, любить врагов своих. Все любить—любить Бога во всех проявлениях. Любить человека дорогого можно человеческой любовью: но только врага можно любить любовью божеской. И от этого-то я испытал такую радость, когда я почувствовал, что люблю такого чело-

века» [1]. И при свете страданий, Андрей познал значение любви. «Чем больше он, в те часы страдальческого уединения и полубреда, которые он провел после своей раны, вдумывался в новое, открытое ему начало вечной любви, тем более он, сам не чувствуя того, отрекался от земной жизни. Все, всех любить, всегда жертвовать собой для любви значило—никого не любить, значило— не жить этою земною жизнью. И чем больше он проникался этим началом любви, тем больше он отрекался от жизни и тем совершеннее уничтожал ту страшную преграду, которая (без любви) стоит между жизнью и смертью. Когда он, это первое время, вспоминал о том, что ему надо было умереть, он говорил себе: «Ну, что ж, тем лучше».

«Любовь мешает смерти. Любовь есть жизнь. Все, все, что я понимаю, я понимаю только потому, что люблю. Все есть, все существует только потому, что я люблю. Все связано одною ею. Любовь есть Бог, и умереть—значит мне, частице любви, вернуться к общему, вечному источнику...

«Да, это была смерть. Я умер—я проснулся. Да, смерть—пробуждение» вдруг просветлело в его душе и завеса, скрывавшая до сих пор неведомое, была приподнята перед его душевным взором. Он почувствовал как бы освобождение прежде связанной в нем силы и ту странную легкость, которая с тех пор не оставляла его» [2]. Он знает, что он больше не жилец мира сего, но страх смерти исчез, это даже не печалит его, после того, как он сознал великую истину, что его душа сделается частью «Целого». Эту тайну князь Андрей никому не поведал, так далек был он уже от этой юдоли печали. Как он жил бы, как он поступал бы, если бы рана затянулась, мы можем только догадываться. «Князь Андрей не мог удерживаться более и заплакал нежными, любовными слезами над людьми, над собой и над их и своими заблуждениями.

---

1 «Война и мир», т. VII, стр. 379.
2 «Война и мир», т. VIII, стр. 62, 64—65.

«Сострадание, любовь к братьям, к любящим, любовь к ненавидящим нас, любовь к врагам; да, та любовь, которую проповедывал Бог на земле, которой меня учила княжна Марья и которой я не понимал,—вот отчего мне жалко было жизни, вот оно то, что еще оставалось мне, ежели был бы я жив. Но теперь уже поздно. Я знаю это!» [1].

Может быть после всех душевных мытарств, он дошел бы до того состояния, до какого Каратаев дошел без всех этих блужданий. Но нет, его дорога была бы иной, может быть во многом напоминавшей дорогу Льва Николаевича.

Ведь любить всех и никого особенно—божья любовь, редкий дар, какой выпал только на долю крестьянина Каратаева. Недаром он был круглым: заостренных вопросов для него не существовало. Каратаев никогда не чувствовал ни жертвы, ни лишения. Врага и друга для него не существовало, и его величие состояло в том, что он не признавал их в такое время, когда русский народ, по словам Толстого, горел патриотизмом, чтобы прогнать врага со своей территории. Взятый в плен, Каратаев вьет свою безличную любовь, как паутину. Врага он любит, как своих, тюремных сторожей, как сопленников. Вот один из тех разговоров его, которые так успокоительно действовали на Пьера.

«Не тужи, дружок: час терпеть, а век жить!..»

«Где суд, там и неправда».

«Привязанностей, дружбы, любви, как понимал их Пьер, Каратаев не имел никаких; но он любил и любовно жил со всем, с чем его сводила жизнь, и в особенности с человеком,—не с известным каким-нибудь человеком, а с теми людьми, которые были перед его глазами. Он любил свою шавку, любил товарищей, французов, любил Пьера, который был его соседом; но Пьер чувствовал, что Каратаев, несмотря на всю свою ласковую нежность к нему... ни на минуту не огорчился бы разлукой с ним» [2].

---

[1] «Война и мир», VII, стр. 254.

[2] «Война и мир», т. VIII, стр· 51—52.

Его верование было просто,—без шаблонов, его молитва—без трафаретов. Любовь излучается из него и греет тех, кто поблизости его находится. Вообще жизнь его имела смысл только как часть целого, а индивидуальной жизни у него почти не было. Граф Безухий, культурный и мыслящий человек—тоже пленник—попадает под влияние этого крестьянина. Простота и вместе с тем величие простого человека производит на него такое глубокое впечатление, что он всю жизнь вспоминает Каратаева с благоговением и думает о нем, как об идеально нравственном и религиозном человеке, к которому он мысленно обращается за советом в минуты душевного конфликта. То, что Каратаеву неведомы были его собственные, не от мира сего достоинства, придавало его личности еще более очаровательности. Бог послал Пьеру того человека, какого он бессознательно искал всю свою жизнь. Вот эта свободная любовь, то что он никого не предпочитал и ни к кому не привязывался и подкупала всех. Граф Безухий завидовал этому крестьянину и его величию. Что касается телесных нужд Каратаева, то они были настолько скудны, насколько его моральный облик богат. Его отношения к войне, к суду, к правительству, были отрицательны, и это тем более знаменательно, что Толстой сам как будто бы еще верил в них в то время.

Даже сон Безухова о Каратаеве очень характерен для толстовского понятия о бессмертии. Пьер видел его во сне превращающимся в каплю, которая, соединяясь с другими каплями, превращается в одну большую каплю—в целое. Каратаев исчезает, но только как личность, чтобы соединиться с «Целым», с «Бесконечным». Из этого видно, что Толстой—в образе Каратаева—бессознательно (а может, и сознательно) положил фундамент своему религиозно-нравственному учению. В Каратаеве идеи Толстого о боге, о загробной жизни уже ярко выражаются. Что он выбрал необразованного крестьянина в качестве воплощения своих идей, между тем как люди его класса доходят до «истины» только после долгих душевных мытарств, очень характерно для его идеализации крестьянства.

* * *

Как Каратаев является носителем идей самого Толстого, так в рассказе «Где любовь, там и Бог»—им является бедный трудолюбивый сапожник. Но путь к богу тернистый, и сапожник обретает истинного бога через муки ада на земле.

У сапожника умерли его жена и все дети, за исключением одного. Убитый горем отец и муж безутешен, но все же жить и работать нужно, если не для себя, то для оставшегося малютки. Но безжалостная смерть похитила и последнюю радость его жизни и вместо детского веселья наполнила убогую хижину труженика безысходным горем. Что теперь может удержать одинокого, ничего не ожидающего в этой жизни человека? Самозабвение—единственное спасение, смерть, которая может соединить его на том свете с любимыми,—все, что ему осталось. Этой мыслью бедный сапожник всецело поглощен. Но усталый от трудов и тяжелых дум, благочестивый труженик все же находит время заглядывать в священное писание и искать утешения и наставления у святых отцов. Читая эти книги, он узнает, что Христос иногда лично посещает бедных и удрученных горем. Бедный удрученный работник начинает тосковать по божьем сыне. Желание у него начинает переходить в ожидание и часто, отрываясь от работы, он выглядывает из окна своего подвала чтобы посмотреть, не идет ли дорогой гость. Но вместо Христа, он видит старика, заметающего снег и дрожащего от холода. Сапожник приглашает старика в квартиру обогреться горячим чаем. Теплое чувство, давно не испытанное, разливается в разбитом сердце горюющего отца, но он все же ждет божественного гостя, и все подходит к окну, чтобы не пропустить его. Вместо Христа он видит женщину с ребенком на руках. Одетая в легком платье, бедная женщина борется с леденящим ветром. Она тоже приглашена в дом. Бедняк накормил ее и предложил для нее и ребенка одежду, которая у него осталась после смерти семьи. Таким образом, ожидая божественного посетителя, сапожник исполняет за-

веты Христа. И приходит ему на мысль, что сын божий уже посетил его, разумеется не телесно, но духовно, посетил его тогда, когда он совершал хорошие поступки. Сапожник начинает понимать истинный смысл Евангелия, что жить для людей через бога—завет Христа и что жить для души гораздо выше, чем жить для собственной семьи, и что думать о самоуибйстве—грешно.

Из этого рассказа видно, что путь к христианской истине не легко найти, но раз он найден—смысл жизни становится ясным. К божьей любви честный труженик приходит через страдания. Эти страдания заставляют его искать смысла жизни вначале очень наивным образом, но потом он его находит в служении людям и вместо семейного счастья ему удается найти истинный путь к божеской жизни. Смерть ему более не страшна, ибо через страдания и смерть он обрел вечную жизнь.

Что скромный труженик выдержал испытания, когда большинство культурных людей не выдержало бы их, что стремление простодушного человека делать доброе дело, не как средство для достижения высшего блаженства тут и после смерти, но по мотивам чистой любви, доказывает, что путь к богу лежит «в предании», а не в мудрствовании, что, по его мнению, страданиями высшая истина скорее обретается, чем логическими доказательствами. Нам впоследствии еще придется говорить о религиозно-нравственных идеях Толстого, нашедших свое отражение в его художественных произведениях, но подробно останавливаться на этом вопросе—выходит за рамки нашей задачи.

6. ТОЛСТОВСТВО И БУДДИЗМ

Мы видели, что в борьбе с церковным христианством Толстому приходилось выступать то защитником дословного толкования Евангелия, то обвинителем такого толкования, как будто за основание он брал не евангелие, а другой критерий и при помощи его анализирует христианство. Мы также видели, что Толстой часто говорит о христианстве и «правде», как будто они были синонимами. В чем же состоял его критерий

«правды»? Его «правда», как мы сказали, есть своеобразная смесь христианского и буддийского учений, с элементами анархистских идей.

Его взгляд на отречение от жизни, его аскетические тенденции, его толкование об индивидуальности ближе к буддизму, чем к христианству. Но в нашу задачу не входит изучение источников влияния на Толстого. Если же мы сравниваем его с каким-нибудь философом, то лишь с целью установить тип мышления, место учения Толстого в философии. Для нашей цели не важно, повлиял ли тот или иной мыслитель на Толстого (все замечания по этому поводу—высказаны лишь мимоходом), а важны лишь сходные элементы Толстого и других мыслителей. Важна для нас не параллель между Толстым и каким-нибудь философом, а точки соприкосновения их.

Толстой не был последовательным христианином, конечно, а буддистом и подавно. Но в толстовстве много буддийских элементов: и сам Толстой часто отзывается о буддизме с большим уважением. Гольденвейзер, например, в своей книге «Вблизи Толстого» передает его отзыв о буддизме следующим образом: «Буддизм неизмеримо выше церковного христианства. У них одно только определенное знание о будущей жизни, хотя и неразумное, и это—бесконечно выше нелепых сказок церковного христианства» [1].

Если бы Толстой собирался критиковать буддизм, как он критиковал христианство, он, возможно, тоже нашел бы много подделок там, но, сравнивая оба учения, мы замечаем, что Толстой все же ставит буддизм высоко. Сопоставляя толстовство и буддизм, мы видим, что точек соприкосновения между ними довольно много. Об индивидуальности, примерно, Толстой говорит следующее: «Человек, отрекающийся от своей личности, могущественен, потому, что личность скрывала в нем Бога. Как скоро он откинул личность, действует в нем уже не он, а Бог» [2].

---

[1] «Кооперативное изд—во» Москва, 1923 г. стр. 7.
[2] «Путь жизни», стр. 382.

А вот учение буддизма об индивидуальности: «Тот, кто нашел, что нет «Я», для того страсти и желания эгоизма не существуют». «Я»—смерть, а правда—жизнь. Стремление удерживать это «Я»—беспрерывное умирание, стремиться же к правде—значит пребывать частью в нирване, которая есть вечная жизнь». «Правда—сущность жизни, ибо правда будет существовать после смерти тела. Правда—вечна и останется она, даже когда неба и земли больше не будет» [1]. По поводу рассказа «Севастополь» Толстой писал: «Герой же моей повести, которого я люблю всеми силами души, которого старался воспроизвести во всей красоте его и который всегда был, есть и будет прекрасен,—правда» [2].

«Для человека,—говорит Толстой,—живущего для души, разрушение тела есть только освобождение, страдания же—необходимое условие этого освобождения. Но каково же положение человека, полагающего свою жизнь в теле, когда он видит, что то одно, чем он живет,—его тело, разрушается, да еще и с страданием?» [3]. А Будда так учил: «Пусть плоть уничтожится, если только рассудок делается более спокойным и внимание более твердым.

«Зачем мне сохранить эту плоть, когда превосходный закон («карма».—*Д. К.*) будет существовать? Я готов, исполнив свою цель и совершив работу, предназначенную мне, я ищу отдыха! Тот, кто развил в своем сердце любовь к правде, тот будет жить, ибо он пил из ключа бессмертия» [4].

Жить «для души», согласно Толстому, значит творить добро, стремиться к самоусовершенствованию; для буддизма жить для «кармы»—добро, а жить для плоти—«зло», «смерть». Понятие Толстого о бессмертии, при котором не существует ни сознания, ни индивидуальности, едва ли многим отличается от нирваны, которая есть «вечная жизнь». Для буддизма «я» есть собрание

---

[1] Paul Carus «The Gospel of Buddha», The Open Court Publ. Co., Chicago.
[2] Том II, стр, 230.
[3] «Путь жизни», стр. 452.
[4] «The Gospel of Buddha».

качеств, а все эти качества бессодержательны «как мечта». Толстой же о мире земном говорит, что «если человек поглубже подумает об этом и узнает, что думали об этом же мудрые люди мира, он поймет, что вещественный мир, который никогда не начался и никогда не кончится и которому нет и не может быть предела во все стороны, не есть что-либо действительное, а есть только наша мечта»[1].

Толстой колебался в отношении молитвы, часто признавая молитву нехорошим чувством, как, например, в «Дневнике»: «Иногда хочется по-детски кому-то (Богу) жаловаться, просить помощи. Хорошее ли это чувство? Нехорошее: слабость, неверие. То, что больше всего похоже на веру: просительная молитва, есть именно неверие,—неверие в то, что зла нет, что просить не об чем, что если тебе худо, то это только тебе показывает, что тебе надо поправиться, что происходит то самое, что должно быть и при чем ты должен делать что должно»[2].

Будда же, не веря в бога, прямо высказывается против молитвы в обращении к своим ученикам: «Запрещаю вам, о Бикшу, употреблять молитвы: они бесполезны. Миром управляет «карма» (т. е. нравственный закон, а не бог.— *Д. К.*). «Откажемся,— говорит Будда,— от ереси благотворения Ишвары (бог-создатель) и моления ему. Мы не должны теряться в напрасных спекуляциях о ненужных тонкостях. Нам нужно отречься от «Я» и эгоизма, и так как все подвержено закону причинности, мы должны упражняться в добрых деяниях, так что от добра—следствием было бы добро»[3].

А о боге-творце Толстой говорит следующее: «В сущности мы не имеем никакого основания предполагать Бога-Творца и никакой нужды (китайцы и индийцы не знают этого понятия), а между тем Бог-Творец и Промыслитель не может совместиться с христианским Богом Отцом, Богом-Духом,—Богом, частица которого живет

---

1 «Путь жизни», стр. 35.
2 28 сентября 1899 г.
3 Ibidem.

во мне, составляет мою жизнь и проявить и вызвать которую составляет смысл моей жизни—Богом-любовью.

«Бог-Творец равнодушен и допускает страдание и зло. Бог-Дух избавляет от страдания и зла и есть всегда совершенное благо. Бога-Творца—нет. Есть я, познающий данными мне орудиями чувств мир и знающий внутренно своего Отца Бога. Он начало меня духовного. А мир внешний есть только мой предел»[1].

Для Толстого моральное понятие о христианстве не может совместиться с понятием о боге-творце, потому что бог-творец равнодушен к страданию и злу. Толстой, следовательно, выбирает то понятие о божестве, которое ближе ему, а затем и приписывает богу те качества, которые он хотел бы видеть в нем, иначе Толстому пришлось бы признать учение Зороастры о двух началах, добре и зле, борющихся между собою,—и бог не мог бы уже быть всесильным. Но и при таком взгляде на божество вопросы о внешнем мире (даже, если считать его иллюзорным) и о страдании и зле еще не устранены, ибо веспрощающий бог все же должен иметь кой-какое отношение к этим явлениям.

Толстому остается тогда закрыть глаза на существующие страдания и сказать, что их нет. Это он и делает. Но если страданий нет, тогда и зла нет, и проблемы борьбы нет: все «наша мечта». Но тогда приходится избавить мир от «мечты», от «кошмара», и задача не становится от этого легче, только приводит нас к солипсизму, к этой пустыне человеческого духа.

Согласно буддизму страсти, эгоизм и желание существования служат причинами стремления к удовольствиям, служат причинами сртаданий. Толстой вместе с буддизмом говорит, что «ненависть и гнев можно только любовью побороть, что зло можно только добром покорить, жадность—щедростью, ложь—правдой»[2].

Как мы видим, между толстовством и буддизмом много общего и назвать буддизм языческой религией, как

---

[1] «Мысли о Боге», т. XV, стр. 63.
[1] Ibidem.

он его иногда называет, непоследовательно. Даже об аскетизме Толстой того же мнения, что и Будда, который говорит, что «не от внешней формы правдивая жизнь зависит. Тело монаха может быть облачено в аскетическую одежду, но это не мешает его мысли быть поглощенной светской жизнью»[1].

Будда не верил в чудеса, сказавши, что «тот, кто пытается совершить чудеса, не понял учения Татагаты». Толстой же говорил, что верующий в чудеса не понимает учения Христа, и боролся против духовенства, поддерживающего веру в них.

Что между толстовством и буддизмом существует более близкое родство, чем между толстовством и христианством, мы еще больше убедимся впоследствии. Из этого сопоставления толстовства и буддизма мы видим не только, что в толстовстве не мало элементов буддизма, но что буддизм, не признающий бога, содержит в себе меньше религиозных моментов, чем толстовство. Оно нам также показывает, что некоторые элементы буддизма, покрытые плесенью тысяч лет, нашли место в учении Толстого. Надо ли сказать, что учение, которое даже стояло на высоте своего положения когда-то, пусть даже было идеалом в свое время, но которое не изменилось вместе с жизнью,—по истечении тысяч лет является уже реакционным! Правда, невозможность осуществления буддийского или христианского учения (как понимал его Толстой) не делает его опасным, но оно все же является вредным, ибо оно еще больше усыпляет несознательные элементы в такое время, когда они нуждаются в пробуждении от тысячелетней спячки. Когда массы нуждаются в познании истины, при которой открываются новые горизонты жизни, свободной от всяких богов и хозяев, религия Толстого учит их старому пессимистическому идеалу (пересказанному на новый лад), который уже изжил себя. И хотя жизнь горьким опытом учит людей, что этот, как другие виды религии—ложны и направлены против их интересов, господствующему классу при помощи какой бы то ни

---

[2] Ibidem.

было религии удается держать трудящиеся массы в невежестве, и Толстой невольно помогает им, и в этом вред его религии, как и всякой другой.

Роль религии блестяще характеризуется Марксом в его произведении «К критике гегелевской философии права»:

«С тех пор как опровергнута небесная молитва за домашние очаги, земное существование заблуждения скомпрометировано. Человек, нашедший в фантастической действительности неба, где он искал сверхчеловека, лишь отражение себя самого, лишь человека, там, где он ищет и должен искать своей истинной действительности.

«Основание антирелигиозной критики таково: человек или еще не отыскал себя, или снова уже потерял себя. Но человек—не абстрактное, вне мира витающее существо. Человек—это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество создают религию, превратное миросознание, ибо сами они—превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедическая сводка, его логика в популярной форме, его спиритуалистическое исповедание, его моральная санкция, его торжественное завершение, его общая основа, дающая ему утешение и оправдание. Она—фактическое воплощение человеческого существа, ибо человеческое существо не обладает истинной действительностью. Таким образом, борьба против религии есть косвенно борьба против того мира, духовным ароматом которого является религия. Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительной нищеты и протест против действительной нищеты. Религия—это вздох угнетенной твари, душа бессердечного мира, дух безвременья. Она—опиум народа.

«Упразднение религии, как призрачного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказаться от иллюзий о своем положении, есть требование отказаться от положения, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия.

«Критика сорвала воображаемые цветы с цепей не затем, чтобы человек носил трезвые, безнадежные цепи, а затем, чтобы он бросил цепи и срывал живые цветы. Критика религии разочаровывает человека, чтобы он мыслил, действовал, развивал свою действительность, как разочарованный, образумившийся человек; чтобы он двигался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь призрачное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начнет двигаться вокруг себя самого» [1].

Мы привели эти всеобще-известные строки, каждое слово которых попадает в цель толстовской философии, для тех марксистов, которые забыли про них, а забывают они про них часто, когда речь заходит о Толстом. Толстовство не только близко к марксизму, а прямо противоположно и враждебно ему, ибо по Марксу «требование отказаться от иллюзий о своем положении есть требование отказаться от положения, которое нуждается в иллюзиях». На эту точку зрения ни Толстой, ни класс, к которому он принадлежал, не мог стать. Маркс же рисует такую организацию общества, при которой человек окончательно выделяется из царства животных. Но Маркс ощущал разницу между «сознанием и жизнью», поэтому он говорит о жизни, при которой в иллюзии высшего существа не нуждаются. По Толстому же единственное утешение—это сказать, что плоть противопоставляется духу и что от внешних условий жизнь не зависит.

7. КРИТИЧЕСКИЕ И ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Вильям Джемс говорит, что всякий мыслитель обязан своей философией своему темпераменту. Из этого явствует, что психологизм, как идеализм вообще, провозглашает человеческую мысль или чувство источником всякой идеологии вместо того, чтобы искать этот источник в об'ективных условиях—в производительных силах—в последнем счете. Чтобы представить себе темпе-

---

1) К. Маркс, т. 1, Гиз. стр. 365—366.

рамент бушмена-мыслителя, развивающего взгляды, сходные с прагматизмом или идеализмом, надо иметь довольно наивный «темперамент». Действительно, хотя антимистические представления (лежащие в основе идеалистической философии и отчасти прагматизма) у бушмена имеются, но представить себе его умственное состояние, при котором он дошел бы до концепции «радикального эмпиризма», или «Я» созидающего «не—Я»; представить себе такое умственное состояние, которое развилось бы не в Европе или Америке, а где-то в глубине африканских лесов, где орудиями производства служат лук и стрелы,—на это здравомыслящий человек не согласится.

Другое дело, когда общество достигает той степени развития, при которой духовное наследство, т. е. книги и другие памятники умственной деятельности становятся доступным какому-нибудь талантливому «темпераменту». Но и тогда определенная среда, в которой он живет и вращается, обусловливает развитие этого самого «темперамента», предрасполагая его к восприятию определенной идеологии. Некоторым, однако, удается вырваться из той духовной среды, которая влияет на них и понять процесс развития общества, тогда она в состоянии проникнуться идеями, отражающими это направление. Остальные же до конца дней живут идеологией, доставшейся им в наследство от их непосредственной среды, и только то и делают, что продолжают то направление, которое связано с их средой. От «темперамента» же, как от личных особенностей вообще, уже зависит та или иная формулировка идей, то или иное изложение.

Толстой еще с детства находился под влиянием людей, которые, хотя и исполняли обрядности православия, все же понимали христианство несколько иначе, чем обрядность, смотрели на него мистическими глазами, ибо их религиозность была следствием их беспочвенности, чувством людей, закрывающих глаза перед действительностью. Родня Льва Николаевича, родовито-аристократическая, не снизошла до чиновничества, она жила традициями старосветских помещиков. Вот эти

идеи, которые были брошены в впечатлительную душу молодого Толстого, вместе с идеями народничества и пессимизма отмирающего класса легли в основу его мировоззрения. «Темперамент» же его обусловливает и ту форму аргументации с противниками, и те многочисленные противоречия, которые находятся в его учении. Как противоречив был мир, который окружал его, так и методология его была противоречива.

Если бы Толстой придерживался рационалистического метода мышления, он не прибегал бы к другим (интуитивному и прагматическому). Но при сомнении и в споре со своими оппонентами, он часто защищал «инструментальный» взгляд на религию, т. е. утверждал, что если религия приносит «пользу» человеку, то она об'ективно верна. Казалось бы, что человек, который так часто находился в тисках сомнения в вопросе существования бога и бессмертия, который постоянно искал этой «животворной истины» и временами, не находив ее, подумывал о веревке, должен был быть более терпимым к своим «языческим» оппонентам. Однако, пометки такого рода, как следующая: «За это время выяснилось положение NN. Он душевно больной, как все люди не-христиане» [1],—кажутся довольно странными. А в другом месте он называет сумасшедшими тех, чье представление о христианстве не согласовывалось с его собственным.

Почему же «не-христиане» душевно больны (а выходит, что весь род человеческий, за весьма ничтожными исключениями, душевно болен)? Потому ли, что Толстой сомневался и якобы нашел ответ на загадку жизни, или, скорее, просто назвал ее «богом?» Потому ли, что в моменты сомнения он сам находился в состоянии душевно-больного (которое характеризуется острыми припадками отчаяния и мыслью о самоубийстве)? Но, ведь, обычно сомнение, или неверие в бога не только не превращает человека в психически-больного, но, наоборот, отрезвляет его и освобождает энергию, которая тратится на бесплодные искания, направляя ее на

[1] Дневник «Л. Н. Толстого», 11 декабря 1897 г.

необходимые исследования, с целью более счастливого устройства человечества на земле. Наоборот, неверие делает человека более самостоятельным и менее догматичным и результат его поисков более надежным, ибо его взор, при помощи науки, обращен на землю.

Толстой забывал, что сантиментальные излияния и беспристрастные суждения чужды друг другу, иначе против его довода (относительно неверующего, что «жить без религии—значит жить без сердца») можно было возразить, что жизнь, очевидно, может функционировать без сердца, или при наличии сердца у всякого живущего человека,—спор оказался бы излишним. Но критика Толстого, повидимому, доказывает другое, а именно, что у него не было уверенности в «существовании сердца у каждого» (и порою у него самого) и что эту метафору он пустил в ход за неимением более веских аргументов.

В своей критике теологического взгляда на сущность божества Толстой выставляет тот довод, что «разум» и «воля»—понятия человеческие. Но, забывая этот аргумент, он трактует понятие «Целого», как будто этому «Целому» были бы свойственны человеческие функции, как будто бы «оно» «желало», чтобы «часть» слушалась «его». Оставил он нас также в неизвестности относительно того, каким образом сознание «части» («воля» и «разум») исчезает в «Целом» после смерти «части», между тем как «любовь» и «свобода» (подразумевающие существо, обладающее сознанием) вечно живут. Почему «воля» и «разум» антропоморфические понятия, а «любовь» и «свобода» понятия не антропоморфические?

Если «Целое» и «Бесконечное» не обладают волей и разумом, то как можно говорить об исполнении «воли бога», как можно говорить о «хозяине и работнике», какой смысл имеет служение богу? Если бог бессознателен, то, очевидно, что он, не может внимать мольбам, не может знать о поступках людей. Нравственность, следовательно, не может держаться на нем, ибо для бессознательного существа совершенно безразлично, кто морален и кто не морален, и если это так, то какая разница, назовут ли это «Целое» богом или нет, будут ли

писать это слово с большой буквы? Бесконечное, не имеющее личного общения с частью, т. е. с человеком, безразлично человеку, и как может это божество быть добрым или злым? Какое отношение оно может иметь к нему, и почему человеку надо радоваться, если он признает себя частью целого, или горевать, если он не признает себя таковой?

Толстого радовало, что индивидуальное существование после смерти прекращается и что часть сливается с «Целым», и эта уверенность спасла его от самоубийства. Но ведь такое прекращение индивидуального существования равносильно смерти, раз о воле и сознательности не может быть речи! Толстой выводил бессмертие из несправедливости, которая царит на земле. Но из того, что существует на земле несправедливость, еще не следует, что где-то должна быть справедливость как возмездие, что за земные страдания будет дано вечное блаженство. Но предположим, что блаженство дано там человеку в награду за земные страдания, тогда это блаженство надо чувствовать, знать о нем, а при чувстве должен быть объект чувства и тот, кто чувствует, т. е. противоположность объекта и субъекта; но раз Толстым исключается эта противоположность, значит исключается и самое блаженство и такая жизнь ничем не отличается от смерти.

Таким образом, все старание Толстого обосновать рационалистически свое понятие бессмертия ни к каким результатам не приводит, и держалось оно у него благодаря «откровению». Его credo, как всякое credo, не обоснованное опытом и не проверенное об'ективно, есть «credo quia absurdum». Но духовенству этот абсурд приносит довольно не абсурдные результаты на земле— блаженство теплого местечка за распространение этого абсурда.

Что объяснения Толстого относительно реальности и необходимости религии туманны,—это ясно, но объяснения его сводятся к чувству, к «откровению», т. е. основаны на мистицизме, источником же мистицизма служат субъективные переживания. И хотя никто не должен оспаривать действительности мистических переживаний,

как никто не оспаривает действительности сновидений и галлюцинаций, однако нет никаких оснований признавать, что мистические переживания, отражают объективную реальность, как нет основания признавать отражением объективной реальности привидения и сновидения. Толстой же отрицает объективность научных достижений, потому что они не согласуются с его «мистическими» видениями.

Правда, видения эти приносили ему личное успокоение, но только на момент, как забвение, но то было забвение живущего в мире грез, и как у всякого мистика эти моменты были слишком мимолетны и при пробуждении приносили с собою горькое разочарование, отчаяние потерянного.

Критикуя духовенство и увлекаясь логикой спора, Толстой совершенно неожиданно открывает эту «совершенно очевидную истину», что «не может быть учителей, руководителей между христианами», и что это есть «нарушение евангельского закона», которое «свело почти к нулю проповедь истинного христианского учения». Как Христос мог быть учителем (предположим, что он существовал и что он обосновал христианство), если нет учителей; какое учение тут может быть? Конечно, учение, которое не признает учителей—противоречие, потому, что учение кем-то написано, и, следовательно, кто-то учит. Но, предположим, что учителей нет, тогда кем же является сам Толстой? Как назвать его писания, какое положение тогда занимают Христос, Будда, Сократ, Моисей, на которых он так часто ссылается? Если они не руководители и не проповедники, почему Толстой их ставит в пример? Значит, не может быть ни учения христианства, ни учения Толстого и весь спор—недоразумение, если не глубокое заблуждение, ибо своим спором Толстой что-нибудь старается доказать, чему-нибудь да хочет учить? Но эта «очевидная истина», как и другие истины, оказалась нужной на момент, чтобы сослужить известную службу, тогда ее возвели в ранг «очевидной истины». Когда же она оказывается ненужной, ее бесцеремонно сводят на низшую категорию. Она только предположение.

Итак, для защиты своей позиции он хватался за то оружие, которое имелось под рукой, хотя это оружие оказалось обоюдоострым. К своей «истине» он льнул, как он льнул к жизни, хотя он часто доказывал, что избавление от этой жизни—большая радость, и что «страх смерти есть большое суеверие». Эта «истина» была единственным спутником Толстого, который чувствовал себя страшно одиноким в этом мире. По натуре своей Толстой скоро уставал от того, что достигал. Устал он от своей шумной жизни в молодости, устал он и от семейной жизни, которой он так страстно желал. Он занимался хозяйством, но это ему надоело. Он стремился к славе—и, достигнув ее, был разочарован в ней.

Еще в нежные детские годы, когда так греет молодую душу материнская ласка, смерть унесла в могилу его мать. Когда ему было семь лет, смерть снова посетила его дом и похитила отца. Мысль о смерти, боязнь перед ней, вселилась рано в его сердце и никогда не оставляла его. С самого детства вырывала у него самое лучшее, самое близкое.

Что смерть—уничтожение, он часто чувствовал и невольно задумывался над этим. Впечатлительная душа его не могла не воображать ее. Странники, вроде Гриши, говорили о ней. Что его любящая мать могла не жить в лучшем мире, что его добрый отец мог быть за что то наказан, ни родственницы не учили его этому, ни преданная няня, которая сама готовилась быть принятой милостивым богом, не могла ему этого внушить. Их влияние пустило глубокие корни в впечатлительную душу будущего великого художника. Когда же он вырос и узнал об атеистах, освещающих при помощи «лживого разума» будущность человека, где, кроме уничтожения, ничего нельзя ожидать, он ужаснулся. С другой стороны, поповское изображение загробной жизни, в которой небесный деспот должен наказать слабого человека за его невежество, не могла быть им приемлема, ибо это он считал ужасной несправедливостью. Он не мог согласиться ни с тем, ни с другим ибо он жаждал уголка, где ни проклятие, ни уничтожение

не были бы возможны, ибо он тосковал по месту, которое обещало бы вечный мир душе, уставшей от такого существования. Великая слава не избавила его от одиночества и он тосковал по ком то, к которому он мог бы не только прижаться в трудные минуты этой мимолетной жизни, но мог бы слиться с ним навеки, не думая ни о чем, а только чувствуя эту близость, эту любовь навсегда.

«Желание верить» нашло то, чего он искал—вечную жизнь на лоне любящего «некто». Но если этот «некто»—«правда», все остальное ложь, ибо только одна правда и есть. Вот почему он вел такую страстную борьбу с врагами этой «правды», или быть может, это была борьба с собственным скептическим «Я», которое причинило ему столько горести.

Из его литературных произведений и «Исповеди» мы узнаем, что Толстой не был настолько счастлив, чтобы обрести то длительное спокойствие, которого он мог бы достигнуть при постоянной вере в «живого бога», и что его сомнение заставило его снова искать (даже после «перелома») тот путь к «Отцу», в котором заключался для него смысл жизни и который Каратаев и сапожник нашли при жизни, а Болконский только на смертном одре. Кто знает, быть может, при побеге из родного очага, или от самого себя, когда ему осталось только короткое время чтобы перейти «этот мост», он снова увидел «истинный» свет в «первый раз», между тем как в остальное время это было только миражем в этой земной пустыне?—Станция Астапово—его последнее пристанище в жизни—ничего не говорит нам о его предсмертных думах.

Глава вторая

ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОСТИ

1. ОТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ К НРАВСТВЕННОСТИ

В повести «Юность» Коля Иртеньев рассказывает, что его дружба с Дмитрием открыла ему новый взгляд на жизнь и что «сущность этого взгляда состояла в убеждении, что назначение человека есть стремление к нравственному усовершенствованию и что усовершенствование это легко, возможно и вечно. Но до сих пор я наслаждался только открытием новых мыслей, вытекающих из этого убеждения, и составлением блестящих планов нравственной, деятельной будущности; но жизнь моя шла все тем же мелочным, запутанным и праздным порядком» [1].

17-летний юноша, еще томящийся классами и «алгеброй» Франкера, уже задумывается над «назначением человека» и уже убежден, что оно состоит в «нравственном усовершенствовании». Казалось бы, что в те годы проблема вечности еще не должна разъедать юный мозг. Но разве не будущий автор «Исповеди» писал эти строки? Разве мысль, что жизнь его шла «все тем же мелочным, запутанным и праздным порядком» не томила его душу уже тогда? Правда, он тут о религии не говорит, но о какой вечной нравственности может итти речь, если нет вечного хранителя нравственных устоев? Об этом он говорил позже, когда он окончательно договорился с Отцом небесным, что Тот не оставит его, взамен чего сын божий (с маленькой буквы) оставит

---

[1] Том I, стр. 177.

мысль о веревке и вместо мысли о самоубийстве будет думать о соединении религии с нравственностью. А соединил он их вот как:

«Религия есть установленное человеком между собою и вечным бесконечным миром или началом и Первопричинной его известное отношение.

«Из этого ответа на первый вопрос сам собою вытекает ответ и на второй:

Если религия есть установленное отношение человека к миру, определяющее смысл его жизни, то нравственность есть указание и разъяснение той деятельности человека, которая сама собой вытекает из того или другого отношения человека к миру. А так как основных отношений к миру или началу его известно нам только два, если рассматривать языческое общественное отношение как распространение личного, или три, если рассматривать общественное языческое отношение как отдельное, то и нравственных учений существует только три: нравственное учение первобытное, дикое, личное нравственное учение языческое, семейно-государственное или общественное и нравственное учение, христианское служение миру или Богу—или божеское»[1].

Человек, значит, должен раньше всего установить свое отношение к бесконечному миру или «первопричине», иными словами, выбрать твердую почву, на которой можно строить здание жизни—нравственность, науку, искусство. После выяснения отношения к религии, нравственность уже сама собою будет следовать «из того или другого отношения человека к миру».

Толстой нам не поясняет, в чем состоит это «отношение». А ведь можно смотреть на мир, как на нечто вечное и бесконечное, можно считать человека частью мира, но из этого еще смысл жизни не станет ясен. Из этого отношения будто бы вытекает другое отношение—практическое—«указание в разъяснение деятельности человека». Если даже существует «первопричина» (а все «доказательство» Толстого состоит в том, что он ее «чувствовал» и что без ее существования он не мог

[1] «Религия и нравственность» т. XV, стр. 429.

жить), то этим еще деятельность человека не определяется; также не следует отсюда разделение нравственности на три категории.

Согласно Толстому, первое нравственное учение есть языческое в первой стадии, цель которого—установление блага личности. Эпикурейская доктрина стоит на самой низкой ступени нравственности. Затем следует магометанское учение с обещанием удовольствия в загробной жизни. А за этим—утилитаризм и отрицательная доктрина буддизма об отречении от мира. Вторая стадия языческой морали — общественная — состоит в признании общественного блага и подчинении личного блага общественному. Греческое, римское, китайское, еврейское и первые христианские общества были основаны на таких общественных принципах. Семейная нравственность также основана на этом толковании общественного блага. Третье и самое высокое нравственное учение основано на истинном христианстве. Эта доктрина учит тому, что служить нужно не личности и не обществу—а богу. Деятельность же человека выражается либо в личном, либо в общественном служении, либо в отречении от личного и семейного счастья и даже от общественного блага. «Очень обычная ошибка,—говорит он,—полагать цель жизни в служении людям, а не в служении Богу. Только служа Богу, т. е. делая то, что Он хочет, можно быть уверенным в том, что не делаешь пустого, и нет невозможности выбора, кому служить» [1].

Те, которые полагают, что основной проблемой для Толстого является нравственность, могут убедиться в ошибочности их взгляда. Но если «цель жизни не в служении людям», а в служении богу, тогда при несуществовании бога, служение людям излишне и нравственность есть «суеверие». А высказан им был этот взгляд в 1897 г., когда анархо-христианское воззрение уже было им сформулировано. Но, быть может, подобный взгляд был им случаной высказан?—Припомним его запись 1860 г., в которой говорится по поводу смерти 13-лет-

[1] «Дневник Л. Н. Толстого», 4 апреля 1927 г.

него мальчика, — что если нет возмездия на том свете, тогда «справедливость—суеверие». Но еще раньше, в 1852 г., вот что он говорил о служении людям: «Тот человек, которого цель есть собственное счастье—дурен; тот, которого цель сеть мнение других, слаб; тот, которого цель есть счастье других, добродетелен; тот, которого цель Бог,—велик»...[1].

Казалось бы, что в 1897 г. можно было ожидать, что он будет говорить только о служении людям и что, наоборот, в 1852 г. он был поглощен вопросами личного характера, но уже тогда видел величие человека в служении богу, а в служении людям—только «добродетель». И так как Толстой никогда не видел особой добродетели в церковном или монашеском служении, то, следовательно, на «служение богу», тогда, как и 45 лет спустя, он смотрел как на личное спасение, т. е. как на стремление к самоусовершенствованию и служению людям через бога. Такое отношение проявляется у Андрея Болконского в его разговоре с Пьером Безухим.

— «Ну, вот, ты хочешь освободить крестьян,—продолжал он.—Это очень хорошо; но не для тебя (ты, я думаю, никого не засекал и не посылал в Сибирь) и еще меньше для крестьян. Ежели их бьют, секут, посылают в Сибирь, то, я думаю, что им от этого нисколько не хуже. В Сибири ведет он ту же свою скотскую жизнь, а рубцы на теле заживут, и он, так же счастлив, как и был прежде. А нужно это для тех людей, которые гибнут нравственно, наживают себе раскаяние, подавляют это раскаяние и грубеют от того, что у них есть возможность казнить, право и неправо. Вот кого мне жалко и для кого бы я желал освободить крестьян. Ты, может быть, не видал, а я видел, как хорошие люди, воспитанные в этих преданиях неограниченной власти, с годами, когда они делаются раздражительнее, делаются жестоки, грубы, знают это, не могут удержаться и все делаются несчастнее, и несчастнее...

[1] «Дневник Молодости», 29 июня 1852 г.

— «Так вот кого мне жалко—человеческого достоинства, спокойствия совести, чистоты, а не их спин и лбов, которых сколько ни секи, сколько ни бей, все останутся такими же спинами и лбами» [1].

Говорить о русском народе—тогда значило говорить о крестьянстве, но мнение князя Андрея о русском мужике, правда, далеко не лестное для него самого не доказывает, что сам Болконский был дурен в глазах Толстого). Наоборот, он принадлежит к его положительным типам, но этот взгляд встречается у самого Толстого не один раз. Следовательно, как для князя Болконского, так и для графа Толстого, одно время народ означал «спины и лбы», ибо как только раны заживают на сеченых спинах, эти «лбы» забывают обиду. Зато не забывает обиды и чувствует ее глубоко обидчик, а за него Толстой и заступился, и не только в молодости. «Спокойствие совести» обидчика—вот что было важно для Толстого. Но если это так, то о служении народу не могло быть речи, ибо служение народу означает борьбу с поработителями, а у него на первом плане было спасение души поработителя, который будто бы терзается своим положением. Вообще, о спасении души можно говорить только при вере в бога и в загробную жизнь, что же касается грешной земли, то тут все проходит безнаказанно. Но это только одна сторона его мировоззрения. С другой мы познакомимся ниже.

Итак, миссия религии состоит в искании смысла жизни, а дело нравственности—в практическом приложении результатов к жизни. Отсюда следует, что этика—прикладная религия. Таким образом, нравственность связана с религией и связь между ними такая, что нравственность без религии невозможна, а религия без нравственности немыслима: одно дополняет другое.

Вот почему Толстой был так недружелюбен к «язычнику-агностику». Критиковал он агностика не потому, что тот сомневался в существовании бога, а за сомнение без душевной борьбы и за «кощунственное» распространение доктрины агностицизма. А так как агностицизм

[1] Том VI, стр. 112.

периодически мучил его, как старая рана, и измотал его душу так, что он чувствовал «духовную тошноту», он заключил из собственного опыта, что нравственное учение агностика без поддержки религии было бы еще страшнее для страдающих масс, ибо хотя они религиозно настроены, но борются и страдают из-за того что язычество еще составляет основную часть их религии, и если массы не будут жить для «души» (а для «тела» они не могут, будучи порабощены сильными мира сего), то что вознаградит их за страдания, какая надежда поддержит их невеселую жизнь? Вот почему, каковы бы ни были его частые сомнения,—его нравственное учение, как его философия вообще, зиждилось на предпосылке «живого бога».

2. ОБЩЕСТВО И ИНДИВИДУУМ

Зная отношение религии к морали, нам остается выяснить, в чем состоит практическое приложение религии. Из подразделения нравственности мы узнаем, что христианское учение принадлежит к высшей категории. Но назвать себя христианином еще недостаточно, ведь все церковное христианство есть не более как выродившаяся лицемерная форма, в действительности же оно то же язычество под маской христианства. Даже первых христиан нельзя назвать христианами, ибо их мораль можно отнести только к второй категории общественных учений.

Те, которые готовы подчинять личное благо общественному, но которые отделяют религию от морали, или неверующие, по учению Толстого, не в состоянии ответить на вопрос о происхождении нравственных начал, в особенности те, которые верят в эволюционную теорию, и, следовательно, в принцип борьбы за существование. Они не в состоянии объяснить каким образом произошел моральный закон, находящийся в явном противоречии с теорией борьбы за существование. Если правильна эволюционная теория, согласно которой, наиболее приспособленный остается жить, тогда борьба должна происходить в самой группе, между различными семьями, родами и нациями, или между

людьми и животными. Общественный же прогресс, на который философы так часто ссылаются, на самом деле сводился бы к безнравственной борьбе.

Ведь в нравственном отношении нет никакой разницы где именно эта борьба происходит, внутри ли общества,—между ее классами,—или между нациями. На самом деле, все различие борьбы можно свести лишь к различию форм, но не самой сущности. Таким образом, закон эволюции в отношении нравственности, оказывается ложным. «Если же спасаются слабые в семье и в государстве, то никак не от государственного соединения, а оттого, что в людях, соединенных в семьи и в государства, есть самоотвержение и любовь. Если вне семьи из двух детей выживет только the fittest, а в семье, у доброй матери, останутся жить оба, то это произойдет совсем не от соединения людей в семью, а оттого, что у матери есть любовь и самоотвержение.

«Утверждать, что социальный прогресс производит нравственность, все равно что утверждать, что постройка печей производит тепло.

«Тепло происходит от солнца; печи же производят тепло только тогда, когда в печи положены дрова, т. е. работа солнца. Точно так же и нравственность происходит от религии. Специальные же формы жизни производят нравственность только, когда в эти формы жизни вложены последствия религиозного воздействия на людей—нравственность» [1].

Отсюда следует, что назвать действительно моральным, по Толстому, можно того, кто служит богу, потому что служа богу, человек проникается любовью, а любовь—божеское начало. Но что означает «служение богу» для того, кто не верит в личного бога?—Оно означает, помимо самосовершенствования, служение людям как «совесть» велит, «совесть», будучи «искрой живого бога». С этим основным началом в области религии свобода и равенство в области морали якобы следуют из этой основы, и нравственность и религия оказываются связанными между собою. К добровольному же обще-

[1] «Религия и нравственность», т. XV, стр 437.

ственному служению и к самосовершенствованию сводятся все религиозно-этические нормы, в особенности, когда претензии государства и общества на свободу и продукты труда индивидуума отвергаются Толстым, а обрядности всякого рода им осуждаются и даже молитва оказывается, не обязательна. Итак, служение людям не через бога есть мораль низшего порядка и, согласно его толкованию, Евангелие вовсе не говорит о служении человечеству, ибо для Толстого слово «человечество» вообще бесмыслено.

«Человечество?—спрашивает он.—Где предел человечества? Где оно кончается или начинается? Кончается ли человечество дикарем, идиотом, алкоголиом, сумасшедшим включительно? Если мы проведем черту, отделяющую человечество так, что исключим низших представителей человеческого рода, то где мы проведем черту? Исключим ли мы негров, как их исключают американцы, и индейцев, как их исключают некоторые англичане, и евреев, как их исключают некоторые? Если же мы захватим всех людей без исключения, то почему же мы захватим одних только людей, а не высших животных, из которых многие выше низших представителей человеческого рода?

«Человечества мы не знаем как внешний предмет, не знаем пределов его. Человечество есть фикция, и его нельзя любить. Действительно, очень выгодно было бы, если бы люди могли любить человечество так же, как они любят семью; было бы очень выгодно, как про это толкуют коммунисты, заменить соревновательное направление деятельности людской—общинным, или индивидуальное—универсальным, чтобы каждый для всех и все для одного, да только нет для этого никаких мотивов. Позитивисты, коммунисты и все проповедники научного братства проповедуют расширять ту любовь, которую люди имеют к себе и к своим семьям и к государству, на все человечество, забывая то, что любовь, которую они проповедуют, есть любовь личная, которая могла разжижаясь, распространиться до семьи». [1].

[1] «Царство божье внутри нас», т. V, изд. Герцика. СПБ 1908 г., стр. 75—76.

Возражение Толстого против служения человечеству мотивируется тем, что обыкновенно забывают про божью любовь, которая и есть истинно-христианский идеал; этот идеал, говорит Толстой, можно осуществить везде, начиная с личности и кончая человечеством. Для христианина же с его убеждением, что сущность человека в его душе, а сущность души в любви и самосовершенствовании, никакие правила, никакая организованная работа не нужна для ее осуществления. Для него это начало и конец, а человеческая жизнь—только одна фаза ее проявления. Эту мысль он выражает так: «Лучшее средство к истинному счастию в жизни, это без всяких законов пускать из себя во все стороны, как паук, цепкую паутину любви и ловить туда все, что попало: и старушку, и ребенка, и женщину, и квартального»[1].

Людская любовь, как божеская любовь, должна быть без личного предпочтения. Что Толстой сам сомневался в возможности такого неземного дара, мы увидим ниже. Что в паутину любви самого Толстого квартальные и старушки не попадались, всякий знакомый с его биографией может убедиться. Но если бы его об этом спросили, он ответил бы, что это только идеал и достигнуть его невозможно, надо только стремиться приблизиться к нему. Что достижение идеала не легко достается, он сознавал еще в 1857 г., и об этом так писал А. А. Толстой в октябре: «Чтобы жить честно, надо рваться, путаться, биться, ошибаться, начинать и бросать, и опять начинать, и опять бросать, и вечно бороться, и вечно бороться и лишаться. А спокойствие—душевная подлость. От этого-то дурная сторона нашей души и желает спокойствия, не предчувствуя, что достижение его сопряжено с потерей всего, что есть в нас прекрасного, не человеческого, а оттуда»[2]

Тут речь идет не об идеале, которого человек может достигнуть,—любви к квартальному,—а о возможности

---

[1] Гусев, Н. Н. «Толстой в молодости», стр. 252.
[2] Изд. «Общество Толстовского музея», 1911 г.

жить честно, по совести, но и это так трудно; что же говорить о нежном чувстве к представителю полиции, к которому Толстой в действительности далеко не был дружелюбен? Что же касается фразы, что «спокойствие—душевная подлость», он мотивирует ее вероятно тем, что жить спокойно—значит достигнуть всего, ничего не желать, ни к чему не стремиться, значит не нуждаться в искании бога и любить земную жизнь,— а это действительно смертный грех.

3. ДВОЙСТВЕННАЯ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА

Как же все-таки знать, живет ли человек по-божески, т. е., что ошибаясь и путаясь, он все-таки выпутывается, все-таки следует божьему указанию?—На это Толстой отвечает, что человеку совесть дана, чтобы служить ему путеводителем в трудных моментах жизни и дана она богом человеку, чтобы последний мог различить между собою и животным, а отнюдь не для того, чтобы «стадо» успешнее держалось вместе (тут Толстой подтрунивает над сторонниками теории эволюции). Совесть также не привычка, которую человек, по учению материалистов, развивает в себе. Она более жизненная часть человеческой природы, чем его тело, ибо мучения совести бывают иногда так невыносимы, что не будучи в силах их выдержать, некоторые накладывают на себя руки, побеждая в себе инстинкт жизни; а какое лучшее доказательство требуется, что совесть сильнее жизни?

«Если же совесть проснулась, то признайте раз навсегда, что жизнь только в удовлетворении требований этой совести, и тогда опять будете спокойны, и жизнь получит смысл. Потому что, что такое совесть? Совесть есть тот высший закон всего живущего, который каждый сознает в себе не только признанием прав этого всего живущего, но любовью к нему. Требования совести суть то, что на христианском языке называется волей бога» [1].

---

[1] «Мысли о смысле жизни», т. XV, стр. 83.

Итак, исполнять волю бога, значит прислушиваться к требованиям совести. А если совесть молчит после совершения преступления, тогда, значит, преступник не виноват, ибо «высший закон» в нем не проявляется? Почему же в одном совесть заговаривает, а в другом она молчит? Потому ли, что совесть, как плод, должна созреть?—Потому ли, что провидению так угодно?—На это Толстой не отвечает. Но каково бы ни было происхождение совести, ее миссия состоит в освещении жизненного пути, в борьбе высшего против низшего элемента в человеке, т.-е. животного и божественного. Чем больше человек удовлетворяет своим прихотям, тем более животный элемент живет в нем, а чем меньше он думает о своих материальных потребностях, тем больше в нем духовное растет. Человек, таким образом, не зверь и не ангел, но смесь того и другого, и вся борьба в человеке состоит в конфликте между этими двумя элементами за господство над ним.

«Человек—говорит Саринцев, главный герой драмы,—не один дух, а дух во плоти. И плоть тянет жить для себя, а дух посвящения тянет жить для Бога, для других, и жизнь идет у всех не животная, по равнодействующей, и чем ближе к жизни для Бога, тем лучше. И потому, чем больше мы будем стараться жить для Бога, тем лучше, а жизнь животная уже сама за себя постарается»... [1].

Победа высшего начала не совершается так быстро, а животное стремление свое человек преодолевает после долгих усилий, а до полной победы дойти тут на земле невозможно, так как совершенство в самом боге. Важно в человеке стремление к совершенству, а не достижение определенной степени его. Это так формулируется Толстым: «Человек, стоящий на низшей ступени, подвигаясь к совершенству, живет нравственнее, лучше, более исполняет учение, чем человек, стоящий на гораздо более высокой ступени нравственности, но не подвигающийся к совершенству.

[1] «И свет во тьме светит». М. 1919. «Толстовск. Общ. в Москве». стр. 19.

«В этом-то смысле заблудшая овца дороже Отцу незаблудшихся. Блудный сын, потерянная и опять найденная монета дороже тех, которые не пропадали.

«Исполнение учения—в движении от себя к Богу. Очевидно, что для такого исполнения учения не может быть определенных законов и правил. Всякая степень совершенства и всякая степень несовершенства равны перед этим учением; никакое исполнение законов не составляет исполнения учения; и потому для учения этого нет и не может быть обязательных правил и законов» [1].

Но, хотя «не может быть определенных законов и правил» для христианина, все же Толстой давал советы относительно поведения, и один из них он дает в письме к NN. «Совет мой в том, чтобы вы, разрешая те вопросы, которые предстоят и будут предстоять вам, остерегались руководиться мнением людей, хотя бы самых лучших и самых дорогих вам ледей. При каждом разрешении вопроса, поступить так или этак, спросите себя, как бы вы поступили, если бы знали, что вы к вечеру умрете и никто никогда не узнает, как вы поступили.

«Поступок самого низшего порядка, но совершенный вполне правдиво, только для Бога, без сравнения дороже, т. е. принесет больше блага себе и другим, чем поступок самый возвышенный, самоотверженный, совершенный для людей, который не сделан бы был, если бы люди не знали про него. Мне совестно писать про это, вы все это знаете, но, говоря это, напоминаю, по моему только опыту, это перед одним Богом разрешает те дилеммы, из которых и слагаются испытания». [2].

Тут Толстой снова предостерегает против мнений людей и советует быть ответственным только перед своей совестью, ибо важен не поступок, а отношение к нему, его мотивы. Если мотив—желание показать себя пред другим, он уже теряет свое моральное достоинство.

---

1 «Царство божие внутри нас», т. V, изд. Герцика стр. 72.
2 Приложение к «Русскому слову», т. XXII, стр. 96.

При таком взгляде на общественную деятельность, она теряет свою ценность, потому что, по Толстому важно не полезность определенного поступка, не то благо, которое он приносит обществу, а та степень самосовершенствования, которой человек достигает. Конечно, искренность и отсутствие эгоизма желательны и весьма ценны, но на первом плане должна быть сама деятельность, то увеличение общественного блага, ради которого поступок был сделан. И если верно положение, что человек не ангел и не животное, но смесь того и другого, то, как ни желательно было бы отсутствие личных мотивов, все же общественное благо—на первом месте, но, разумеется, не для того, кто смотрит на нравственность как на космический атрибут.

В своем учении о самосовершенствовании Толстой доходит до требования «чистоты», граничащей с аскетизмом, несмотря на то, что он, будто бы, против аскетизма. Он, например, не говорит, что богу угодно, чтобы люди себя мучили, но утверждает, что воздержание всякого рода ведет к самосовершенствованию и уничтожению эгоизма. Таким образом, платоновские добродетели «воздержания», «мудрости», «смелости», и «справедливости», говорит он, несравнимы с христианским требованием бесконечного совершенствования. Истинный христианин должен, разумеется, практиковать добродетели низшего порядка, но главная добродетель есть самоотречение, в которую воздержание входит только как часть. По его учению, не только похоть—грех, но и обжорство—его предтеча—грех. Первый шаг к самоусовершенствованию состоит в том, чтобы поститься, по крайней мере, иногда. Специально запрещается животная пища, ибо убиение животных тоже безнравственно. Таким образом, вегетарианство есть первый шаг к самосовершенствованию.

Мы не будем останавливаться тут на этом вопросе и аргументах, которые приведены в его защиту. Достаточно известно, что все толстовские общества и колонии всю свою деятельность устремили на выполнение этого пункта, как будто в нем весь центр тяжести тол-

стовства, между тем как это только незначительная часть его учения.

Долг христианина,—жить чистой половой жизнью; но жить такой жизнью еще недостаточно, надо, как идеал, стремиться и к чистоте мысли. Согласно Евангелию муж не имеет права оставить свою жену, потому что тогда не только он сам делается развратником, но и ее толкает на этот путь. Влюбиться в другую женщину и оставить свою собственную жену—грех и лучше отречься от плотских удовольствий, чем подвергать душу погибели. Избрав супруга, надо быть ему верным до гроба, только таким образом можно достигнуть чистоты, ибо «во всех людях—женщинах и мужчинах—живет Дух Божий. Какой же грех смотреть на носителя Духа Божия, как на средство удовольствия! Всякая женщина для мужчины прежде всего должна быть сестрою, и всякий мужчина для женщины — братом!» [1].

В этом отношении Толстой пошел еще дальше Евангелия, и все—во имя служения богу. «Так вот и по отношению полов, идеал—целомудрие полное, совершенное. Человек, служащий Богу, так же мало может желать жениться, как и напиться; но на пути к целомудрию есть разные стадии... Христос ничего иного не указывал и не мог указывать, как целомудрие» [2].

Что полное воздержание ведет к вырождению человечества вполне понятно, но в этом, как и в других отношениях, это только идеал, стремление же к идеалу устанавливается другим порядком: «Идеал—полное целомудрие даже в мыслях,—заповедь, указывающая степень достижения, ниже которой вполне возможно не спускаться в достижении этого идеала—чистота брачной жизни, воздержание от блуда. И это составляет вторую заповедь» [3].

На старости лет Толстой делается более требовательным в своем аскетизме. Многое он сам практиковал, как

---

[1] «Путь жизни», стр. 130.
[2] «Мысли об отношениях между полами», т. XV, стр. 128.
[3] «Царство божие внутри нас», изд. Герцика, т. V, стр. 73.

вегетарианство, простую пищу и простую одежду, отказывался от помощи прислуги. В этом отношении Шопенгауэр и индусская философия много, вероятно, повлияли на него. Впрочем, аскетические вспышки у него замечаются даже в детстве, и об этом он рассказывает вот что:

«Раз мне пришла мысль, что счастье не зависит от внешних причин, а от нашего отношения к ним, что человек, привыкший переносить страдания, не может быть несчастлив, и, чтобы приучить себя к труду, я, несмотря на страшную боль, держал по пяти минут в вытянутых руках лексиконы Татищева или уходил в чулан и веревкой стегал себя по голой спине так больно, что слезы невольно выступали на глазах»[1].

К чему нужно было ему все это бичевание, кому оно могло принести добро, он так же мало мог ответить на старости лет, как в молодости. Чем больше мы сравниваем его учение с первоначальными взглядами его, тем больше приходим к убеждению, что «духовный перелом» его—ничем неоправданное предположение. Наоборот, и характер его и взгляды остались почти теми же; они, разумеется, больше развивались, в особенности, когда, с одной стороны, в России усилилась ракция, с другой стороны, положение его класса стало еще более шатким и надежды на его возрождение рухнули, но подробнее об этом—дальше.

Но особенно его аскетические наклонности ясно выделяются в его взгляде на бродяжничество, которое стало для него христианским идеалом. Этот идеал он вычитывает или вчитывает в Евангелие: «И, подняв глаза на учеников, сказал: счастливы нищие, бродяги, потому что ваше царство Бога».

Примечания.

«Значение это совершенно согласно со всем смыслом учения до и после Нагорной проповеди и со всей Нагорной проповедью.

---

[1] «Детство». т. I, стр. 156.

«Иоанн был нищий, бродяга. Иисус всю жизнь был бродягой. Иисус и учит, что богатым нельзя войти в царство Божие, что надо отвергнуться от всего и т. п., и вся Нагорная проповедь почти только об этом и говорит. И начинается Нагорная проповедь тем, что блаженны бродяги, и кончается тем, что не надо собирать, а жить, как птицы и цветы полевые» [1].

По учению Толстого сам Иисус вел образ жизни бродяги, только таким образом имея возможность жить по-божески. При таких условиях ни собственность, ни домашние заботы, ни привязанность к одним людям в предпочтение другим не порабощают человека, и только при такой жизни возможно исполнить заповедь Христа жить, как птицы небесные, которые не сеют и не жнут. Толстой завидовал величию Будды, тому у того не хватило достаточно воли дабы покинуть свои княжеские палаты и сделать небо своим кровом; что он оставил королевские яства с тем, чтобы просить подаяние, таким образом, на собственном примере уча людей отречению от земного благополучия и счастья и подготовляя их к высшему бытию нирваны.

Когда дни яснополянского учителя приблизились к концу, он, наподобие своих учителей, тоже хотел испробовать это «счастье», чтобы хоть пред смертью жить так, как он учил других. А, быть может, он устал нести бремя своего «Я» и пожелал жить для бога, испытывая «радость» страданий? Или возможно, что душная атмосфера чуждых ему жены и детей была несносна и не хотелось ему быть больше укором своему учению? Или, быть может, ему хотелось истинной свободы, которую он так ценил, но которой не мог найти среди окружающих его? Но, каковы бы ни были его заветные думы, «счастье» ему не было суждено. Оно только ускорило его путешествие туда, где просить хлеба Христа ради—уже не приходится.

---

[1] «Соединение, перевод и исследование 4 Евангелий». «Нагорная проповедь», т. III, изд. Герцика, стр. 269—271.

4. ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ВОПРОС И НРАВСТВЕННОСТЬ

Толстой не жил жизнью отшельника: и паломники и праздная публика ему не давали. Ясная Поляна привлекала разношерстную толпу со всех углов России и с разных концов культурного мира. Приносила эта публика с собой те проблемы, которые тревожили мир, и как ни волновали его вопросы о боге и бессмертии, смертные экономические проблемы также затрагивали его бессмертную душу, и он давал свои ответы на них, стараясь иногда связывать земное с неземным.

На существующую систему денег, собственности, наемного труда он смотрел глазами анархиста, но анархиста особого порядка, «христианского» анархиста. Осуждал он эту систему с точки зрения Евангелия, стараясь вложить в уста Христа слова современного критика, искусно истолковывая священное писание, как критику, направленную против капиталистической системы. Что его критика направлена не с того конца, что Толстой часто смешивал причину со следствием, послужило поводом к тому, что острие его социального оружия довольно часто притуплялось, и враг его не опасался.

Вот, примерно, на деньги у него взгляд был такой, что без них мы жили бы счастливее и что от них берется почти все зло. Он не хотел или не мог понимать историческую необходимость денег и ее роль в экономическом развитии общества и смотрел на возникновение денег не как на средство обмена, а как будто они были специально изобретены скверными людьми для порабощения других. Вот почему он говорит, что деньги были «выдуманы» небольшой кучкой людей из корыстолюбия. Благодаря этому «векселю» бедняки находятся в постоянной кабале, и это закрепощение тем хуже, чем оно кажется безвреднее.

«Деньги,—говорит он,—нужны насильнику не для обмена—он возьмет, что ему нужно и без обмена—и не для установления мер ценностей—он сам устанавливает их,—а только для удобства насилия, состоящего в том, что деньги сберегаются и деньгами легче

всего держать в порабощении наибольшее число людей. Отобрать всю скотину для того, чтобы были всегда и лошади, и коровы, и овцы, сколько когда понадобится, неудобно потому, что их надо кормить; то же самое и с хлебом: он может испортиться; то же и с работой, барщиной: иногда нужны тысячи работников, а иногда ни одного. Деньги, требуемые с тех, у кого их нет, дают возможность избавиться от всех этих неудобств и иметь всегда все, что нужно, и только для этого нужны насильнику. Кроме того, деньги нужны насильнику еще и для того, чтобы его право пользования чужим трудом не ограничивалось известными людьми, а распространялось бы на всех людей, нуждающихся в деньгах. Когда не было денег, каждый помещик мог пользоваться трудом только своих крепостных; когда же оба уговорились брать со своих крепостных деньги, которых у тех нет, они оба стали пользоваться безразлично всеми теми силами, которые есть в обоих имениях.

«И потому насильник находит более удобным все свои требования чужого труда заявлять деньгами, и деньги для этого только и нужны насильнику» [1].

Если бы не деньги, хозяева не могли бы лишить рабочего свободы действия. Из-за денег рабочий не может свободно выбрать род труда, который ему по душе. Сравнивая положение современного рабочего с положением раба, мы можем убедиться, что положение раба было значительно лучше. О рабе самому владельцу приходилось заботиться; приходилось его одевать, кормить и думать о помещении для него. В защиту своих собственных интересов рабовладельцу приходилось заботиться о своем рабе, как о своей скотине, чтобы он как можно дольше сохранился, чтобы извлекать из него, как можно больше пользы. Болезнь раба была против интересов владельца, и, будучи заинтересован в здоровьи и жизни раба, он вынужден был беречь его. Но теперь, благодаря денежной системе, хозяину можно выжимать из рабочих последние соки, в то же

[1] «Так что же нам делать?», т. XIII, стр. 97.

время не подвергая своих интересов опасности, ибо в рабочей силе недостатка нет, а рабочий не составляет его собственности. Каково бы ни было занятие наемного работника, его положение хуже, чем при рабстве, потому что он должен поддерживать многочисленные непродуктивные элементы.

В результате денежной системы город растет, а город живет за счет деревни. Хотя жизнь фабричного рабочего очень тяжела, но все же труд ложится бременем на спину деревенских тружеников. Чем больше растет денежная система, тем больше развивается торговля, а вместе с ней чиновничество, учебные заведения, научные учреждения. Измученная спина крестьянина должна нести их всех. Из-за удобства денежных манипуляций война делается более частой, чем раньше, так как контрибуцию возможно собирать в течение многих лет, т. е. собирать не только с отцов, но и с детей. Такое положение дел вызывает борьбу, насилие, а при этом растет неравенство, растет рабство.

Денежная система также похищает у кустаря удовольствие производителя. Раньше, когда он имел возможность притти в соприкосновение с потребителем, кустарю сам процесс труда доставлял удовольствие. Теперь же ему безразлично, хорошо, ли, или плохо продукт изготовлен. Вместе с увеличением роли денег, растет разделение труда, а вместе с разделением труда интерес к работе уменьшается. Рабочий делается вполне зависимым благодаря тому, что он знает только часть работы.

Не зная, сколько продуктов надо заготовить вследствие того, что потребитель не приходит в прямое общение с работником, владельцы не в состоянии учесть количества заготовки. В результате—хаос, при котором перепроизводство кончается безработицей. Работник, таким образом, работает не когда ему хочется и «отдыхает» не когда ему нужно. При безработице рабочий вынужден итти на уступки, под угрозой голода, которая не лучше кнута. Иными словами, теперешнее рабство хуже рабства старого времени, и говорить о каком-то прогрессе—смешно.

Такой порядок вещей в высшей степени безнравственен, хотя ученые и экономисты утверждают, что рабочий свободен. Но как можно говорить о свободе, когда рабочему не представлены ни выбор работы, ни место, ни время работы. А болезни на фабрике или на месте службы постоянно поджидают его. Капиталистическая система отрывает его от земли, от здоровой работы на поле и бросает его в жадные лапы бездушной машины, нужной финансовым магнатам. А на каком основании забирают продукты его труда? Разве человек может говорить о своем рабе или о своих детях, что они принадлежат ему, как он сказал бы о своей руке, что она принадлежит ему? Раз они не составляют части его тела или воли, человек не имеет права признавать их своими. Платя якобы ту сумму, которая равнозначна труду, предприниматель считает плоды труда рабочих своими, хотя он на это не имеет права. Как моральный критерий в области политической экономии применялся Толстым, мы можем судить из следующей выписки:

«Если на конную вместе выведут лошадей и коров, выкормленных хозяевами и отнятых силою у других хозяев, то, очевидно, на этом базаре лошадей и коров уже не будет соответствия труду выкармливания этих животных, и ценности всех других предметов изменятся сообразно этому изменению, и деньги не будут определять ценность предметов. Кроме того, если можно насилием приобрести корову, лошадь и дом, то можно тем же насилием приобрести и самые деньги и за эти деньги приобрести и всякие произведения. Если же и самые деньги приобретаются насилием и употребляются на покупки предметов, то деньги теряют уже совершенно всякое подобие средств обмена. Насильник, отобравший деньги и отдающий их за произведения труда, не обменивает, а только берет посредством денег все то, что ему нужно» [1].

Только тот пользуется чужим трудом, говорит Толстой, кто смотрит на работу, как на зло, но кто считает работу нормальной функцией человека, для того процесс работы даже приятнее самих результатов труда.

[1] «Так что же нам делать?», стр. 94—95.

Следовательно, владение собственностью не должно играть никакой роли в нашей жизни. Освобождаясь от этого предрассудка—собственности, человек освобождается от мучений, которые она приносит с собой. «Придет время,—говорит он,—и скоро, когда люди перестанут верить в то, что богатство дает счастье, и поймут, наконец, ту простую правду, что, наживая и удерживая богатство, они не улучшают, а ухудшают не только чужую, но и свою жизнь»[1].

В настоящее время, благодаря денежной системе люди вдвойне закабалены: внутри государства финансовыми королями и политическими владыками, а извне — нациями, которые сильнее их, примерно, колониальными народностями. Колониальное рабство возможно только благодаря существованию денег. Налоги удобнее собирать деньгами, чем натуральными продуктами, а от этого труженики только теряют. Между тем, как при рабстве или крепостничестве, большие количества сырых материалов новозможно и не нужно было сохранять вследствие небольшого числа городского населения, ибо деревенское население имело свои припасы. В сравнении с теперешней потребностью, завоеватели или владельцы собирали мало припасов, а именно столько, сколько нужно было для них самих и для содержания своего войска. Другое дело теперь, когда при все возрастающем городском населении требуется все больше продуктов и вместе с тем город обрабатывает их, а при этом становятся необходимыми рынки для сбыта товаров, а из-за них затеваются войны и происходят интриги. «Государства—правительства—интригуют и воюют из-за собственности: берегов Рейна, земли в Африке, в Китае, земли на Балканском полуострове. Банкиры, торговцы, фабриканты, землевладельцы трудятся, хитрят, мучаются и мучают из-за собственности; чиновники, ремесленники, землевладельцы бьются, обманывают, угнетают, страдают из-за собственности; суды, полиция охраняют собственность; все из-за собственности»[2].

---

[1] «Путь жизни», стр. 168.
[2] «Так что же нам делать?», стр. 223.

В этой системе Толстой видел причину всеобщей войны всех против всех. Отсюда видно, что счастье не дано даже сильным мира сего, ибо мучая других, они мучают себя, угнетая других, собственники сами страдают. Иными словами, что мучителям надо только открыть глаза и они увидят, что они сами мученики и что благо, которое покупается такими усилиями, вовсе не благо, а зло.

Вместе с Прудоном Толстой называет собственность воровством: «Ему говорят: не воруй, а он видит и знает, что фабриканты крадут его труд, удерживая его плату, что правительство со всеми своими чиновниками, в виде податей, обкрадывает его, не переставая.

— Это уже и анархизм,—спокойно определил Игнатий Никифорович значение слов своего шурина.

— Я не знаю, что это, я говорю, что есть,—продолжал Нехлюдов,—он знает, что правительство обкрадывает его. Знает, что мы, землевладельцы, обокрали его уже давно, отняв у него землю, которая должна быть общим достоянием, а потом, когда он с этой краденой земли соберет сучья на топку своей печи, мы его сажаем в тюрьму и хотим уверить его, что он вор. Ведь он знает что вор не он, а тот, который украл у него землю, и что всякая restitution того, что у него украдено, есть его обязанность перед своей семьей»[1].

Улучшение экономических условий, говорит Толстой, как в смысле уменьшения рабочего дня и увеличения жалованья, не удовлетворяет рабочего, ибо сам факт наличия хозяина—несносен рабочему. Рабочий знает из Евангелия, что все равны перед богом, но он также знает, что в жизни это отнюдь не так. Вот откуда берутся все страдания и борьба. При таких условиях у рабочего создается неприязненное отношение к хозяину и он начинает мечтать, чтобы насильственно сбросить эксплоататора. Но это чувство не христианское, ибо освободиться от ига собственности возможно не

[1] «Воскресенье». Кн—ство «Народная мысль», стр. 214.

путем борьбы с классом капиталистическим. Освободиться от собственности можно «не каким-нибудь поступком, не передачей собственности сразу или понемногу в другие руки, (не признавая значения собственности для себя, он не может признавать значения ее и для других), а христианин освобождается от нее внутренно, сознанием того, что ее нет и не может быть, главным же образом тем, что она ему не нужна ни для себя, ни для других... «Собственность это фикция,—воображаемое что-то, которое существует только для тех, кто верит Мамоне и потому служит ему»[1].

Тут собственность уже не об'ективное зло, которое угнетает людей, а скорее суб'ективное зло, «фикция», которая мучает самого человека, а избавиться от этого зла надо вовсе не общими усилиями, а просто не «признавать значения» его.

Еще яснее он выражает свой взгляд в статье «К рабочему народу».

«Советую вам для достижения всего того, что вам нужно, направлять свои силы не на борьбу с правящими классами посредством бунтов, революций или социалистической деятельности, а только на себя, на то, чтобы жить лучше.

«Людям бывает дурно только от того, что они сами живут дурно. И нет ничего вреднее для людей той мысли, что причины бедственности их положения не в них самих, а во внешних условиях.

«Стоит только человеку или обществу вообразить, что испытываемое ими зло происходит от внешних условий и направить свое внимание и силы на изменение этих внешних условий, и зло будет только увеличиваться. Но стоит только человеку или обществу людей искренно обратиться на себя и в себе и в своей жизни поискать причины того зла, от которого он или оно страдает, и причины эти тотчас же найдутся и сами собою уничтожатся.

«Ищите Царства Божия и правды Его и все остальное приложится вам»[2].

---

[1] «Спелые колосья», стр. 153.

[2] Изд. «Единение», Москва, 1917 г., стр. 38—39.

В этой статье он уже недвусмысленно говорит о том, что социалистическая деятельность не нужна, что бороться с правящим классом вредно, а бороться надо с самим собою, со своими страстями. Из этого явствует, что и проблемы никакой нет, раз внешнего зла не существует, ибо если оно существует, то его надо преодолеть, с ним надо бороться, а Толстой советует бороться с самим собою. Значит, единственно серьезный враг это внутренний, т. е. страсти, похоть, обжорство, мясоедство. И только такая духовная борьба подготовляет к высшей жизни. Как же Толстой мог отрицать об'ективное зло внешних условий, когда вся статья его «Так что же нам делать?» направлена против этих самых внешних условий? Если внешняя жизнь не место, где происходит зло, зачем это обращение к рабочим?

Что Толстому собственность не всегда казалась «фикцией», а внешние условия—не всегда «воображением» мы можем судить из письма к М., студенту Киевского университета: «То, что вы мне советуете сделать: отказ от своего общественного положения, от имущества и раздача его тем, кто считает себя в праве на него расчитывать после моей смерти, сделано уже более 25 лет тому назад. Но одно, что я живу в семье с женою и дочерью в ужасных постыдных условиях роскоши среди окружающей нищеты, не переставая, и все больше, и больше мучает меня, и нет дня, чтобы я не думал об исполнении вашего совета» [1].

Толстой отдал свою землю не тем, кто ее обрабатывал и кто считал себя вправе на нее рассчитывать, а семье своей, т. е. людям, которые жили чужим трудом. А сделал он это, быть может, потому, что он больше жалости питал к угнетателям, чем к угнетенным, жалел больше обидчика, чем обиженного, а быть может потому, что «лбы и спины» останутся «лбами и спинами, сколько их не секи», а своя семья, непривыкшая к труду, все-таки «страдала» бы и «мучилась» муками потери «человеческого достоинства». Это письмо было написано почти перед смертью. Тут дело не в расхо-

[1] «Дневник В. Ф. Булгакова», 17 февраля 1910 г.

ждении дела с проповедью (об этом слишком много было говорено, и говорить об этом мы находим тут излишним), а в расхождении проповеди с самой собою.

Его отношение к экономическим вопросам основано на принципах «братства и свободы». Так как собственность, связанная с эксплоатацией, порождает недовольство и борьбу, любовь и свобода невозможны при таком положении дел, и так как собственность приносит горе даже владельцу, так как ему нужна физическая сила, и притом внешняя, дабы охранять эту собственность, внутренняя свобода так же невозможна для богатого, как внешняя—для бедного, ибо экономическое притеснение есть лишение свободы не только угнетаемого, но и угнетателя. Такое разрешение вопроса было бы очень удобно для эксплоататора, который преспокойно, продолжал бы свое дело даже не интересуясь тем, что кто то в Ясной Поляне упрекает его. Не упреки притеснителю страшны, а сила, которая ему угрожает, а против этой силы он находил в Толстом неожиданного союзника: закрывая глаза на все материальное, советуя непротивление, Толстой, если бы он имел влияние на рабочий класс, только ослабил бы его волю, усиливая этим врага.

5. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ВОПРОС И УЧЕНИЕ О НЕПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ.

Благодаря экономическому неравенству, говорит Толстой, деньги и собственность держат в рабстве всех, не только одних тружеников, хотя меньшинство как будто бы свободно и наслаждается всеми благами жизни, ибо господствующему классу приходится охранять эту собственность и беспокоиться о ней. Чтобы поддержать экономическое господство, требуется политическая власть, а власть имущие находятся в вечном страхе потерять свое господство. Что же касается формы власти, то это вопрос второстепенной важности, потому что равенство и свобода так же невозможны при демократическом правлении, как они немыслимы при абсолютизме. Что насилию нет границы, видно из

того, что правительство вмешивается даже в частную жизнь граждан, как, например, в вопросы образования и брака.

Для более успешного насилия над массой тружеников господствующий класс только прикрывается христианской религией. Действительно, как может истинный христианин морить голодом своего брата или тащить его в суд за кражу, спрашивает Толстой, когда для него собственности не существует?

Что касается народа, то он, по мнению Толстого, недоверчиво относится к закону, так как закон держится не моральной, а физической силой. Что таково положение вещей можно судить по большому числу нарушителей закона. Нарушители закона не верят в правдивость его, видя, что он держится силой, а не правдой, и что он на стороне сильных. Да, проведение закона производится посредством грубой силы. Но разве употребление грубой силы не противоречит заповеди Христа? «В самом деле, спросите порознь каждого человека нашего времени о том, считает ли он не только похвальным, но достойным человека нашего времени заниматься тем, чтобы, получая за это несоразмерное с трудом жалованье, собирать с народа— часто нищего—подати, для того чтобы на эти деньги строить пушки, торпеды и орудия убийства против людей, с которыми мы желаем быть в мире и которые этого же самого желают по отношению нас; или тем, чтобы опять за жалованье посвящать всю свою жизнь на устройство этих орудий убийства или на то, чтобы самому готовиться к убийству и готовить к этому людей? И спросите, похвально ли и достойно ли человека, и свойственно ли христианину заниматься тем, чтобы опять за деньги ловить несчастных, заблудших, часто безграмотных, пьяных людей за то, что они присваивают чужую собственность в гораздо меньших размерах, чем мы ее присваиваем, и убивать людей не так, как это нами принято делать, и за это сажать их в тюрьмы, мучить и убивать? И похвально ли, достойно ли человека и христианина опять за деньги проповедывать в народе вместо христианства заведомо нелепые и вред-

ные суеверия? И похвально ли, достойно ли человека отнимать у ближних для своей прихоти то, что необходимо ему для удовлетворения его первых потребностей, как это делают большие землевладельцы; или заставлять его нести сверхсильный, губящий жизнь труд для увеличения своих богатств, как это делают заводчики, фабриканты; или пользоваться нуждою людей для увеличения своих богатств, как это делают купцы? И всякий порознь, в особенности если один будет говорить про другого, скажет, что нет. И вместе с тем тот же самый человек, который видит всю гнусность этих поступков, сам никем не принуждаемый, даже иногда и без денежной выгоды жалованья, сам, произвольно из-за детского тщеславия, из-за фарфоровой побрякушки, ленточки, галунчика, которые ему позволят надеть, сам произвольно идет в военную службу, в следователи, мировые судьи, министры, урядники, архиереи, дьячки, в должности, в которых ему необходимо делать все эти дела, постыдность и гнусность которых он не может не знать» [1].

Конечно, если спросить эксплоататоров, достойно ли заниматься обирательством, они будут смеяться над таким вопросом и продолжат свою деятельность. Спросить капиталистов, нужны ли им богатства, которые они все продолжают копить, спросить тех, кто из-за рынков втягивают народы в войны, калеча их жизнь, «похвально» ли все это делать—и они с презрением отвернуться от такого наивного вопроса. Ведь сама деятельность отвечает на этот вопрос. Спросить капиталистическую юстицию, почему она ловит «несчастных и заблудших людей», и они усомнятся в здравом смысле того, кто такие вопросы задает. Что Толстому ответили землевладельцы на вопрос, «достойно ли человека отнимать у ближнего для своей прихоти то, что необходимо для удовлетворения его первых потребностей»?—Он, ведь, их близко знал!—И все же Толстой думал, что эти вопросы принесут желанный результат,

---

[1] «Царство божие внутри нас», изд. Герцика, т. V, стр. 144.

или, может быть, он это писал потому, «что просто не мог молчать», а вовсе не потому, что ждал ответа.

Толстой был уверен, что повиновение закону, в который человек не верит, противно человеческому характеру и может быть осуществлено только посредством применения силы. Выбор лежит между повиновением и наказанием, и каков бы ни был выбор, ничего хорошего он не может принести. А всякому гражданину всегда угрожает какое-нибудь наказание, так как вся наша жизнь регулирована государством, т. е. организованной силой.

И подумать, удивляется Толстой, чем государство держится!—Судами, тюрьмами, армией, хотя всякий понимает их вред. Бедняки знают, что разделение земли несправедливо, и, вопреки собственным интересам, они содержат полицию и армию, дабы охранять это несправедливое разделение. Эта покорность объясняется боязнью перед еще более сильной несправедливостью со стороны преступных элементов. Народы вооружаются не из-за ненависти, которую они питают к другим нациям, но потому что их заставляют вооружаться в интересах правителей.

Представители науки и искусства понимают, что война приносит несчастье, и, чтобы предотвратить ее, они организовывают международные конгрессы мира. О мире они говорят и пишут, однако сами организаторы конгрессов сомневаются в собственных словах. Война, говорят некоторые из них, всегда существовала и будет существовать, так как преступные наклонности внедрены в человеческой душе. Вместо того, чтобы обвинять политическое и экономическое устройство, которое приводит к столкновениям народов, они жалуются на человеческий характер. С одной стороны, они говорят о гуманизме, с другой стороны, они не хотят видеть, что государство и идеалы плохо сочетаются. Если государство существует, смешно оплакивать войны. На то оно и существует, чтобы устраивать их. После того как дипломаты достаточно наговорились о спорных вопросах, касающихся рынков, территорий и колоний, спор решается оружием.

Всякое государство существует, говорит Толстой, чтобы притеснять людей, чтобы нарушать их свободу, и держится оно на меньшинстве с помощью ученых советников. «Правительство,—говорит Толстой,—и правящие классы опираются теперь не на право, даже не на подобие справедливости, а на такую, с помощью усовершенствований науки, искусную организацию, при которой все люди захвачены в круг насилия, из которого нет никакой возможности вырваться» [1].

Мы не можем ждать от правительства, говорит он, ничего другого, как только той деятельности, для которой оно создано, т. е. правительство и есть орган насилия. Совершенно безразлично, от какого образа правления народ терпит, ибо не держась на моральной силе, оно должно держаться на насилии. Государство есть организованное насилие, а организованное насилие хуже индивидуального. Что касается количества насильников, то оно безразлично для тех, кто подвергается нападению, ибо демократия и политические партии тоже опираются на грубую силу. Правление «большинства» для Толстого, как и для всякого анархиста,—не оправдание для существования правительства, ибо, по его мнению, всегда правит только меньшинство и правит оно только в свою пользу. Христианский закон не менее нарушается при демократическом, чем при монархическом правлении. «Правительства, как это говорят нам, необходимы со своими войсками для защиты от могущих поработить нас соседних государств. Но ведь это говорят все правительства друг про друга, и вместе с тем мы знаем, что все европейские народы исповедуют одинаковые принципы свободы и братства и потому не нуждаются в защите друг от друга. Если же говорить о защите от варваров, то для этого достаточно и 0,001 тех войск, которые стоят теперь под ружьем. Так что выходит обратное тому, что говорится. Государственная власть не только не спасает от опасности нападения соседей, а, напротив, она-то и производит опасность нападения» [2].

---

[1] Там же, стр. 137.

[2] «Царство божие внутри нас», стр. 129.

Толстой приводит к одному знаменателю все правительства: правительство, которое защищает интересы эксплоататоров, и правительство, защищающее истинных народных представителей, которые охраняют трудящихся от эксплоататоров. Конечно, у Толстого смешение понятий, но смешение вовсе не случайное. Раз защищаться такой же грех, как нападать, то из этого следует, что органы власти одинаковы, но положение Толстого, что правительство есть нечто самодовлеющее,—неправильно. Правда, иногда оно может оторваться от того класса, которому оно должно служить, и тогда его сбрасывают. Обычно же всякое правительство есть орган власти имущего класса, и вместе с падением класса падает его орган власти. Его претензия на то, что оно служит всему населению, «всем» классам,—не больше чем претензия. Критика Толстым капиталистических правительств местами верна, но поставлен вопрос у него неверно. Надо различать, кому правительство служит, чьи интересы оно представляет, какой класс у власти и какой цели эта власть служит, а этого мы у Толстого не находим.

Патриотизм, по учению Толстого, искусственно насаждается учебными заведениями, прессой и церковью притом так, как этого желает государство. Но народное возбуждение носит только временный характер, ибо в душе людей патриотизма нет, хотя патриотизм выдают как настроение нации. То же можно сказать даже о патриотизме угнетенных наций. Патриотизм не глубоко лежит в душе человека и он всегда является результатом пропаганды со стороны правящих классов. «Патриотизм в самом простом, ясном и несомненном значении своем есть не что иное для правителей, как орудие для достижения властолюбивых и корыстных целей, а для управляемых—отречение от человеческого достоинства, разума, совести и рабское подчинение себя тем, кто во власти... Патриотизм есть рабство» [1]. А в другом месте Толстой вот что говорит о патриотизме: «Глупо, когда один человек считает себя лучше других

[1] «Христианство и патриотизм», т. XVIII, стр. 167.

народов; но еще глупее, когда целый народ считает себя лучше других народов. А каждый народ, большинство каждого народа, живет в этом ужасном, глупом и зловредном суеверии»[1].

Однако такой взгляд не мешал самому Толстому впасть временно в патриотизм, хотя он стоял выше морально и духовно, чем заурядные патриоты. Об этом своем чувстве он сам так передает: «Сдача Порт-Артура огорчила меня, мне—больно. Это—патриотизм. Я воспитан в нем и не свободен от него, так же как не свободен от эгоизма личного, от эгоизма семейного, даже аристократического, и патриотизма. Все эти эгоизмы живут во мне, но во мне есть сознание божественного закона, и это сознание держит в узде эти эгоизмы, так что я могу не служить им, и понемногу эгоизмы эти атрофируются»[2].

Против патриотизма Толстой писал немало и не только в последние годы своей жизни. «Севастопольские рассказы», «Война и мир» и «Анна Каренина» написаны были в такое время, когда еще можно было ожидать от него патриотической вспышки, но то обстоятельство, что за несколько лет до смерти Толстой сказал, что ему больно было при сдаче Порт-Артура, показывает, какие глубокие следы в нем оставили воспитание и окружающая обстановка. И подумать только, что то была русско-японская война, так мало популярная среди русского народа! Временами «даже божественный закон» не в состоянии был держать «в узде эти эгоизмы». Замечательно, что под крестьянским платьем и при сильной симпатии к крестьянину у него все же проявляется иногда «аристократический эгоизм». Он, разумеется, мог его прикрывать, но факт его появления доказывает, что дьявол довольно часто его навещал.

Казалось бы, что капиталистический строй, опирающийся на насилие, должен держаться с согласия значительного меньшинства, но в действительности мы видим совсем иное. По мнению Толстого, немногие

---

[1] «Путь жизни», стр. 208.
[2] Гусев, Н. Н. «Толстой в молодости», стр. 93.

верят в то, что те, кто судят, арестовывают, порабощают и казнят, защищают людей от насилия или что собирание налогов в пользу небольшой кучки людей—справедливый порядок. Некоторые предлагают мирное—христианское—разрешение вопроса, другие предлагают насильственные меры. Правящий класс, однако, думая, что этот строй, основанный на насилии, вкоренился в души людей, не желает итти на уступки. Во всяком случае об уступках он начинает думать, когда нужно предупредить революционные выступления. Держится он при помощи штыка и дележа награбленным с государственными чиновниками, а также при помощи ученых.

Но в таком случае, скажут, надо только вместо скверных правителей поставить хороших и этим улучшить положение народа? Но перемена по его мнению, ничему не поможет, ибо добрых правителей нет, хорошие люди не желают править. Это язычники так определили понятие—«блага», чтобы включить особую категорию правителей, согласно же христианскому определению «блага», такое понятие мало меняет суть дела «По учению Христа, добрые—это те, которые смиряются, терпят, не противятся злу насилием, прощают обиды, любят врагов; злые—это те, которые величаются, властвуют, борются и насилуют людей, и потому, по учению Христа, нет сомнения в том, где добрые среди властвующих или покоряющихся, и где злые среди покоряющихся или властвующих. Даже как-то смешно говорить о властвующих христианах. Не-христиане, т. е. те, которые полагают свою жизнь в мирском благе, всегда и должны властвовать над христианами, теми, которые полагают свою жизнь в отречении от этих благ»[1].

Могут возразить, что при отсутствии власти шайка разбойников будет терроризировать мирных жителей, а жители будут бессильны против нее.—Но и это неправильно, ибо с тех пор, как человек управляет человеком, злые люди всегда господствуют.

[1] «Царство божие внутри нас», стр. 172.

Что же делать? Как поправить это плачевное состояние?—Не посредством замены одной формы правления другой. Даже если перемена будет радикальна, этим свобода еще не будет завоевана. В результате один класс людей будет заменен другим. Если социалисты или коммунисты, которые нападают на господствующий класс, будут стоять во главе правительства, их правление будет опираться на насилие, как и было до сих пор. Они будут притеснять прежних правителей и будут они властвовать так же деспотически, как и прежние правители, и, помимо старого способа притеснения, прибавится новый. Классовая вражда усилится еще больше, и это породит новые восстания. Такова логика каждой революции, каждой принудительной формы правления. Напрасно было бы ожидать улучшения со стороны радикалов.

Кстати сказать, уже в 1857 г. у Толстого появляются анархистские взгляды, и он их записывает так: «Все правительства равны по мере зла и добра. Лучший идеал—анархия»[1]. Могут возразить, что даже позже он верил еще в организованную власть, но мы вспомним, что в патриотизме он стал сомневаться очень рано, однако это не помешало ему чувствовать иногда прилив патриотических чувств и на закате своих дней.

Что касается судов, то Толстой говорит, что они со злом борются насилием в согласии со старым, а не с новым заветом. Суд, говорит он, не установлен в целях справедливости, а чтобы мстить тем, кто преступает государственные законы. Учение же Христа состоит в том, что люди не имеют права судить других, не имеют права наказывать,—наказание никогда не исправляет людей, а развращает их еще больше. Поддерживается вера в необходимость наказания людьми, которым не исправление людей важно, а их собственное пользование властью. «Только люди, совсем одурманенные властолюбием, могут серьезно верить в то, что посредством наказания можно улучшить жизнь людей. Стоит только отрешиться от суеверия о том, что нака-

[1] Гусев, Н. Н. «Молодой Толстой», стр. 291.

зание исправляет людей, для того чтобы ясно видеть, что изменения в жизни людей происходят только от внутреннего, душевного изменения самих людей, а никак не от того зла, которое одни люди делают другим людям» [1].

Даже присягу давать запрещено Евангелием, уже не говоря о противлении злу насилием. Противление злу насилием запрещено Христом не только потому, что это идет вразрез с законом любви, но и потому, что насилие, даже в смысле защиты, не уменьшает, а увеличивает преступление. Единственное средство остановить преступление—это не останавливать его физической силой, а только убеждать преступника не совершать его. Эту мысль он выражает в письме к американцу Крозьби:

«Предполагается, что необходимо убить разбойника, чтобы спасти ребенка, но стоит только подумать о том, на каком основании должен поступить так человек, будь он христианин или не-христианин, для того чтобы убедиться, что поступок такой не может иметь никаких разумных оснований и считается необходимым только потому, что 2000 лет тому назад, такой образ действия считался справедливым и люди привыкли поступать так. Для чего не-христианин, не признающий Бога и смысла жизни в исполнении Его воли, защищая ребенка, убьет разбойника? Не говоря уже о том, что убивая разбойника, он убивает наверное, а не знает еще наверное до последней минуты, убил бы разбойник ребенка или нет, не говоря уже об этой неправильности, кто решил, что жизнь ребенка нужнее, лучше жизни разбойника?

«Ведь если человек не-христианин и не признает Бога и смысла жизни в исполнении Его воли, то руководить выбором его поступков может только расчет, т. е. соображения о том, что выгоднее для него и для всех людей: продолжение жизни разбойника или ребенка? Для того же, чтобы решить это, он должен знать, что будет с ребенком, которого он спасет, и что было бы

[1] «Путь жизни», стр. 241.

с разбойником, которого он убивает, если бы он не убил его? А этого он не может знать. И потому, если человек не христианин, он не имеет никакого разумного основания для того, чтобы смертью разбойника спасать ребенка.

«Если же человек христианин и потому признает Бога и смысл жизни в исполнении Его воли, то какой бы страшный разбойник ни нападал на какого бы то ни было, невинного и прекрасного ребенка, он еще менее имеет основания, отступив от данного ему Богом закона, делать над разбойником то, что разбойник хочет сделать над ребенком; он может умолять разбойника, может подставить свое тело между разбойником и его жертвой, но одного он не может: сознательно отступить от данного ему закона Бога, исполнение которого составляет смысл его жизни. Очень может быть, что по своему дурному воспитанию, по своей животности, человек, будучи язычником или христианином, убьет разбойника не только в защиту ребенка, но даже в защиту себя или даже своего кошелька, но это никак не будет значить, что это должно делать, что должно приучать себя и других думать, что это нужно делать» [1].

А в другом месте: «Непротивление злу не только потому важно, что человеку должно для себя, для достижения совершенства любви, поступать так, но еще и потому, что только одно непротивление прекращает зло, помещает его в себе, нейтрализует его, не позволяет ему итти дальше, как оно неизбежно идет, как передача движения упругими шарами, если только нет той силы, которая поглощает его. Деятельное христианство, не в том, чтобы делать, творить христианство, а в том, чтобы поглощать зло» [2].

Эти выписки очень характерны для учения Толстого о непротивлении злу, характерны для его толкования Евангелия и того значения, какое он придавал религии, как опоре морали. Они также характерны для его метода аргументации.

---

[1] «Свободная мысль», 1900 г., изд. Швейцарского отдела, № 5—6, стр. 86—87.

[2] «Дневник Льва Николаевича Толстого», 12 июня, 1898 г.

Что же приводит к преступлению, по мнению Толстого, и как нужно бороться с ним? Толстой снимает с преступника ответственность за злодеяние и приписывает ее строю, который делает возможным его преступление. Когда мы изучаем преступников, говорит он, мы приходим к заключению, что некоторые являются жертвами классовой борьбы, другие сходят с пути истины, благодаря дурному воспитанию, или благодаря болезням, или из-за психических недугов. На этих людей нужно во-время обращать должное внимание, когда еще возможно предотвращение преступлений. Разумеется, не все арестанты преступники. В тюрьме можно встречать людей, стоящих и умственно и морально выше многих, находящихся на свободе, согласно взгляду Толстого это можно сказать не только относительно политических заключенных. Эту мысль Толстой выражает устами Нехлюдова: «И мыслью пробежав по всем тем лицам, на которых проявлялась деятельность учреждений, восстанавливающих справедливость, поддерживающих веру и воспитывающих народ,—от бабы, наказанной за беспатентную торговлю вином, и малого за воровство, и бродягу за бродяжничество, и поджигателя за поджог, и банкира за расхищение, и тут же эту несчастную Лидию за то только, что от нее можно было получить нужные сведения, и сектантов за нарушение православия, и Гуркевича за желание конституции,—Нехлюдову с необыкновенной ясностью пришла мысль о том, что всех этих людей хватали, запирали или ссылали совсем не потому, что эти люди нарушали справедливость или совершали беззакония, а только потому, что они мешали чиновникам и богатым владеть тем богатством, которое они собирали с народа» [1].

Тут Толстой совершенно прав: хватают и ссылают в капиталистических странах людей именно за то, что они мешают «чиновникам и богатым владеть тем богатством», которое они грабят у народа. Также прав Толстой в том, что при надлежащем воспитании, многих преступников можно было бы спасти от преступлений.

[1] «Воскресенье», кн—ство «Народная мысль», стр. 200.

Но при строе, где собственность приобретается посредством похищения продуктов чужого труда, где собственность стоит выше человеческой жизни, где большинство принуждено жить не для себя, а для других, нечего, кроме преступлений, ожидать. Что же касается положения, что люди наказываются не за грехи, а самими грехами, то факты говорят совсем другое, а именно сами преступники (мы имеем в виду эксплоатататоров и их свиты) наказывают тех, кто на эти грехи указывает. Когда не будет классов и не будет эксплоатации одного класса другим, тогда не будет экономической надобности совершать преступления, тогда общественное воспитание будет другое, и наказание тюрьмой будет не нужно. Только это не будет «царство божие на земле», а царство людей на земле, без классов и без частной собственности на средства производства и потому насилию во имя собственности, во имя государства места не будет. Государство будет излишним, но и бог никому не будет нужен, ибо бог до сих пор служит «духовной дубинкой» в руках господствующего класса, чтобы затуманить головы рабов, как государство служит «физической дубинкой» в руках господствующего класса. Воспитание устранит все это в будущем. Религиозное воспитание, средство порабощения народа, отпадает, как никому ненужное оружие, как мракобесие, мешающее свободному развитию человека, но все это придет не само собою, а при помощи того класса, который создает все на земле, и придет оно не потому, что притеснители и паразиты будут наказываться совестью. Их будет карать сильная рука трудящегося класса, который стряхнув своих угнетателей, будет до тех пор держать их в своих руках, пока класс этот, как класс, будет уничтожен, но и трудящийся класс, как таковой, уничтожится, и будет только одно свободное человечество, трудящееся, но не эксплоатирующее, при котором каждый будет давать обществу столько, сколько он будет в состоянии давать соразмерно способностям. То общество будет устроено на взаимном доверии, но не так, как Толстой представляет себе—верой в бога.

6. ХРИСТИАНСКИЙ АНАРХИЗМ

Как же Толстой представляет себе переход к свободному строю, когда политическая власть больше не нужна будет, когда экономическое господство будет уничтожено, а суд тоже будет делом прошлого? Представляет он себе достижение этого строя не посредством насилия, конечно, ибо насилие, по его мнению, уже начинает постепенно исчезать. Сначала исчезнет так называемое законное насилие (государство), а постепенно и беззаконное насилие (преступление). А исчезнут государство и преступление вследствие того, что люди сделаются лучше, потому, что они проникнутся христианским идеалом. Даже теперь народ им уже проникнут, только бессознательно. Долгое же пользование властью надоест правителям, и даже жестокие устанут от мучения людей, а более разумные, будучи у руля некоторое время, убедятся, что во власти над людьми нет интереса, и тогда они откажутся от нее, ибо соблазн власти сильнее, чем обладание ею. Когда большинство проникнется истинным христианством, тогда злые люди не встретят никаких препятствий своему дикому разгулу, и об это непротивление, как о каменную стену, их злая воля разобьется. Зло, значит, само будет уничтожено. Таким образом, «божье царство» придет не только через добрых, но и через злых.

Часто опасаются, что уничтожение государства будет гибельным для культурных стран, потому что варвары будут угрожать цивилизации. Но у Толстого этого опасения нет, ибо малокультурные народы не хуже нас, следовательно, их правление не будет хуже для нас. Разве не мы учили их злым поступкам нашими плохими примерами, и разве, когда они плохо поступают, у них мотивы иные, чем у нас, когда мы плохо поступаем? Злые всюду одинаковы. Если мы ничего плохого им не сделаем, они и нам ничего плохого не сделают, даже если бы они были нашими врагами.

«Придут неприятели: немцы, турки, дикари, и, если вы не будете воевать, они перебьют вас. Это неправда. Если бы было общество христиан, не делающих никому

зла и отдающих весь излишек своего труда другим людям, никакие неприятели—ни немцы, ни турки, ни дикие—не стали бы убивать или мучить таких людей. Они брали бы себе все то, что и так отдавали бы эти люди, для которых нет различия между русским, немцем, турком и дикарем. Если же христиане находятся среди общества не-христианского, защищающего себя войной, христиане призываются к участию в войне, то тут-то и является для христианина возможность помочь людям, не знающим истины. Христианин для того только и знает истину, чтобы свидетельствовать о ней перед теми, которые не знают ее. Свидетельствовать же он может не иначе, как делом.

«Дело же его есть отречение от войны и делание добра людям без различия так называемых врагов и своих» [1].

Из этого видно, что Толстой разрешает самые сложные вопросы, как внутреннего, так и внешнего характера, самым простым образом—«непротивлением злу», во всех случаях полагаясь на совесть для разрешения социальных и индивидуальных проблем. Отдавать все безропотно, отдавать весь свой излишек, чего же еще нужно насильнику? Что насильник часто берет больше, чем излишек, что он часто забирает самое необходимое, было небезызвестно и Льву Николаевичу. Следовательно, все разрешение политического и экономического вопроса сводится к тому, чтобы «христианин» отдал все, что насильнику захочется забрать, позволив вдобавок последнему надругаться над собою, если у него появится такой каприз.

Толстой верил, что настоящий строй утешал нас, что божье царство придет с двух сторон: со стороны добрых и со стороны злых. Противоречие между практикой официального христианства и его учением должно вывести из того тупика, в который общество упирается. Люди принуждены будут пересмотреть поли-

---

[1] «В чем моя вера?», т. XI, стр. 564.

тические и экономические основы своего устройства и притти к таким заключениям, к которым пришел Толстой.

Прогресс, говорит Толстой, продолжается все время, и хотя теперь порядки очень плохие, однако, они лучше, чем были раньше. Уже чувствуется, что божье царство скоро настанет. При таком сознании радостнее жить, зная, что человеческое страдание будет скоро облегчено. Освободившись от ига государства, от рабства господствующего класса и тирании страстей, говорит он, человек будет служить богу, исполняя его волю. В этом заключается христианская свобода, которая состоит в равнодушии к своим физическим страданиям и к страданиям, причиняемым людьми. Христианская свобода есть стремление к самосовершенствованию, к любви и служению, как бог этого желает. Кроме бога, для христианина нет другого авторитета. А возвещается христианин о божьей воле посредством своей совести. Совесть же ему указывает, когда служить семье и когда другим людям. В этом свобода и состоит, и никакая политическая свобода с такой свободой не может сравниться.

Если присмотреться ближе, то окажется, что наше языческое общество уже преобразилось во многом, благодаря распространению христианских идей. Даже и теперь некоторые выбирают профессии, хотя менее оплачиваемые, но зато более моральные. Профессия педагога, врача, инженера, примерно, выбирается скорее, чем военная или юридическая карьера. А такие должности, как шпионская, полицейская, с презрением отвергаются порядочными людьми. Мы довольно часто слышим об отказах от наследства; нередко бывают случаи, когда люди отказываются от эксплоатации, живя своим трудом при скромной жизни.

В настоящее время круг богатых больше не состоит из культурных, воспитанных людей, как раньше, а из корыстолюбивых грубых людей, или из их вырождающихся потомков, которые только и знают, как расхищать богатство отцов; как ни плоха тепрешняя общественная жизнь, с ее тюрьмами и казармами, все же в сердцах людей временами вспыхивает божественная

искорка—отречение от материальной жизни и любовь. С одной стороны, мы видим жестокий военный аппарат, с другой стороны—красный крест. Наряду с одиночным заключением и казнями, замечается стремление улучшить положение несчастных. Это противоречие объясняется двойственным положением современной жизни, при котором нравственная сила человека, хотя еще скованная, уже проявляется, и в цепях ее долго держать не удастся. Никакая власть не способна надолго задержать стремление к служению своим ближним и к любви, которые прорываются тут и там.

Когда же люди (по природе добрые) поймут свое положение, они откажутся быть тем послушным орудием, в которое сильные мира сего их превратили, а именно, прислужниками собственности и государства, являющимися помехой к истинному счастью. Люди перестанут притеснять друг друга, поняв что нет никакой необходимости в порабощении других или в похищении продуктов чужого труда. Людям будет стыдно владеть большим количеством продуктов, чем то, которым они могут пользоваться. Армия, полиция, суд, тюрьмы исчезнут. Долгожданный мир настанет на земле. Вначале небольшая группа людей осмелится добиться этой христианской свободы, а затем эта группа будет постепенно возрастать. Общественное мнение будет побуждаться вождями, стоящими на должной моральной высоте, а показывать дорогу они будут на собственных примерах. Собственность, никому ненужная тогда, будет уничтожена. Люди будут помнить все страдания, которые она причинила им. При таком толковании христианства, оно делается очень простым в глазах Толстого:

«Христианское учение представляется людям общественного или языческого миросозерцания в виде сверхестественной религии, тогда как в действительности в нем нет ничего ни таинственного, ни мистического, ни сверхестественного, а оно есть только учение о жизни, соответствующее той степени материального развития, тому возрасту, в котором находится челове-

чество, и которое поэтому неизбежно должно быть принято им.

«Придет время и приходит уже, когда христианские основы жизни равенства, братства людей, общности имуществ, непротивления злу насилием — сделаются столь же естественными и простыми, какими теперь нам кажутся основы жизни семейной, общественной, государственной.

«Ни человек, ни человечество не могут в своем движении возвращаться назад. Жизнепонимание общественное, семейное и государственное пережито людьми, и надо итти вперед и усвоить следующее высшее жизнепонимание, что и совершается теперь» [1].

Не веря в эволюционную теорию,—в материальный прогресс,—Лев Николаевич, однако, верил в моральный прогресс. Настоящее строение общества и семьи он считал устарелым, будучи уверен, что современем, когда люди поймут, что они ведут неразумную и безнравственную жизнь, они должны будут преобразиться, и общество будет построено на основах свободы и равенства. Люди уже начинают понимать, что старые «языческие» формы не годятся, но до христианских люди еще не дошли. Вот это противоречие между разумом и волей еще не разрушено, но нужно, чтобы человек по крайней мере понял, что он желает изменить свою жизнь, даже если он еще не в состоянии привести это в исполнение. Теперь же «люди заботятся о том, чтобы установить равенство перед своим законом, а не хотят знать о том равенстве, которое установлено вечным законом и которое они нарушают своими законами» [2].

7. ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОСТИ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

И по таланту и по темпераменту Толстому легче было изложить свои взгляды в художественной форме, чем в публицистической. Христианское учение его, как мы

---

[1] «Царство божие внутри нас», изд. Герцика, т. V, стр. 81.
[2] «Путь жизни», стр. 213.

уже неоднократно замечали, проявляется довольно рано, и всегда он старался излагать свои мысли так, чтобы они были понятны и доступны каждому. Писать же только для определенного круга, он никогда не писал. Замечательно, что еще задолго перед тем, как он погрузился в философские глубины, еще когда вопросы плоти глубоко волновали его и он поддавался им со всей страстью кипучего темперамента, он написал рассказ «Холстомер», в котором уже довольно ярко проявляется характер будущего критика экономического положения. То было время, когда он еще не был прозван «великим писателем земли русской», хотя он уже чаровал литературные круги своими повестями и рассказами. Его взгляды еще представлялись публике в художественной оболочке. Может быть, сознательно он еще не вполне разделял (и конечно, не применял) анархистских взглядов. Тем интереснее для установления вопроса о развитии его идеологии литературное произведение (написанное в 1861 г.). Оно подтверждает наше предположение, что идеология Толстого отражается в его художественных произведениях даже раннего периода.

В рассказе о пегом мерине и его хозяине критика собственности, как мы увидим, уже довольно ярко выделяется. Вкратце содержание таково: старая лошадь, превзошедшая в молодости остальных по быстроте, была, однако, обижена судьбой пегой мастью, и этот недостаток люди давали ей часто чувствовать. Будучи наблюдательной и смышленой, она подметила и другие скверные стороны в людях, и, разочаровавшись в человеческом роде, она так передает свою лошадиную философию:

«Расширив круг своих наблюдений, я убедился, что не только относительно нас, лошадей, понятие мое не имеет никакого другого основания, как низкий и животный, людской инстинкт, называемый ими чувством или правом собственности. Человек говорит: «дом мой», и никогда не живет в нем, а только заботится о постройке и поддержании дома. Купец говорит: «моя лавка, моя лавка сукон», например, и не имеет одежды из лучшего сукна, которое есть в его лавке...

«Есть люди, которые женщин называют своими женщинами или женами, а женщины эти живут с другими мужчинами. И люди стремятся в жизни не к тому, чтобы делать то, что они считают хорошим, а к тому, чтобы называть как можно больше вещей своими.

«Я убежден теперь, что в этом и состоит существенное различие людей от нас. И потому, не говоря уже о других наших преимуществах перед людьми, мы уже по одному этому смело можем сказать, что стоим в лестнице живых существ выше, чем люди; деятельность людей, по крайней мере тех, с которыми я был в сношениях, руководима словами, наша же делом.

«И вот это право—говорит обо мне моя лошадь, получил конюший и от этого высек конюха. Это открытие сильно поразило меня, и вместе с теми мыслями и суждениями, которые вызывала в людях моя пегая масть, и с задумчивостью, вызванной во мне изменой моей матери, заставило меня сделаться тем серьезным и глубокомысленным мерином, которым я есть»[1].

Автор сравнивает образ жизни лошади и ее хозяина и даже ту пользу, которая была извлечена после их смерти. Лошадь работала всю свою жизнь. Вначале ее обязанности были довольно приятны: быстро бежать ей самой нравилось, и она этим доставляла удовольствие себе и ездоку, но когда ее глупый хозяин в погоне за удовольствием попортил ее и она больше не годилась для быстрой езды, ее продали, и тогда началась для нее тяжелая жизнь. Кроме скверной пищи и побоев, она за свою службу ничего не видела. Когда ее печальной жизни пришел конец, кожа ее, хоть и испорченная вследствие плохого кормления, все же пригодилась. Ее мясо было съедено волками и воронами, а кости ее подобраны крестьянином и в дальнейшем использованы. Даже смертью своей она принесла пользу. Ленивое же и тучное тело ее хозяина было так же бесполезно после смерти, как и при жизни—за последние 25 лет. Но даже молодость свою он провел в кутеже и разврате. Когда же любовница его

---

[1] «Холстомер», т. III, стр. 372—373.

покинула, в погоне за ней он загнал лошадь так, что ни прежней красоты, ни здоровья в ней не осталось. После этого случая к своим прежним порокам хозяин прибавил еще другие: он стал пьяницей, паразитом и лгуном и вел такой скверный образ жизни, что ему самому было несносно.

Если считаться с суждением пегого мерина, тогда «понятие мое не имеет никакого другого основания, как низкий и животный людской инстинкт, называемый ими чувством или правом собственности». У мерина оказывается довольно строгое суждение и насчет брачной жизни, и в этом отношении его взгляды несомненно расходились со взглядами его сотоварищей по конюшне. Из этого видно, что в начале 60-х годов Толстой уже задумывался над этими вопросами, а, может быть, он уже тогда сочувствовал взглядам мерина.

Вопрос «Так что же делать?», как мы видим, был поставлен гораздо раньше, чем в 90-х годах, поставлен он был «серьезным и глубокомысленным мерином». Что бы ни говорили о «кризисе» его взглядов в конце 70-х годов, но рассуждения лошади о собственности свидетельствуют о чем-то другом. Пегий мерин, как толстовский христианин, служит паразитам, понимая всю несправедливость этого.

Возьмем другое произведение Толстого—«Отец Сергий», отделенное от «Холстомера» на три с лишним десятка лет, и что же мы находим в этом произведении? Помимо критики монашеской жизни и аскетизма, там идеал—служение людям, но служение не в обычном смысле этого слова. История этой жизни такова: «Отец Сергий» (монашеское имя недавно еще светского человека) в молодости стремился принадлежать к высшему аристократическому кругу и жениться на знатной девушке. Когда он был уже близок к цели, он узнает от своей невесты, что она была любовницей Николая I, которого он обожал. Разочарованный в своем идеале и женщинах, Отец Сергий подает в отставку, отказывается от блестящей карьеры, которая его ожидала, и постригается в монахи. Но в монастыре он скоро узнает, что честолюбие, интриги и ложь не менее нужны свя-

тым угодникам, чем гвардейским офицерам. Чувствуя, что соблазн и гордость обуревают его, Отец Сергий подвергает себя постам и молитвам. Но истощая свое тело, он, однако, не в состоянии обуздать своих страстей. К ужасу своему он узнает, что и святое место не гарантия против сомнения в боге. Так он «жил шестой год в затворе. Ему было сорок девять лет. Жизнь его была трудная,—не трудами поста и молитвы: это были не труды, а внутренней борьбой, которой он никак не ожидал. Источников борьбы было два: сомнения и плотская похоть, и оба врага всегда поднимались вместе. Ему казалось, что это были два разные врага, тогда как это был один и тот же. Как только уничтожилось сомнение, уничтожилась похоть. Но он думал, что это два разные дьявола, и боролся с ним порознь... стал читать молитвы, креститься и кланяться. «Неужели одр сей мне гроб будет?»—читал он. И как бы дьявол какой шепнул ему: «одр одинокий и то гроб. Ложь». И он увидал в воображении плечи вдовы, с которой жил. Он отряхнулся и продолжал читать. Прочтя правила, он взял Евангелие, раскрыл его и напал на место, которое он часто твердил и знал наизусть: «Верую, Господи, помоги моему неверию!» Он убрал назад все выступающие сомнения. Как устанавливают предмет неустойчивого равновесия, он установил опять свою веру на колеблющейся ножке и осторожно отступил от нее, чтобы не толкнуть и не завалить ее» [1].

Хотя Отец Сергий отказался от всех духовных почестей и боролся с сатаной, его путь был нелегким, потому что сатане никакая жертва так не по душе, как святой. «Нечистый» выбирает того, кто стремится ввысь, выискивает его наиболее слабое место и в подходящий момент нападает на свою жертву. На этот раз сатана воспользовался услугами красивой, знатной дамы, известной своими капризами. Пресыщенная успехами и обыденными похождениями, она вбивает в свою легкомысленную голову причуду соблазнить святого отшельника. И вот, направляется она в монастырь выполнить свой

---

[1] «Отец Сергий», т. XIX, стр. 122.

план. По дороге в келью она вступает в лужу, промочив таким образом ноги. Тем более права у нее было стучаться к святому угоднику, прося пустить ее, иззябшую и потерявшую дорогу. Неохотно отец Сергий открыл дверь своей кельи для женщины в поздний час и впустил непрошенную гостью. Опытный глаз бывшего кавалериста тотчас же увидел, с кем он имеет дело. Скоро поведение женщины стало таким, что монах имел основание его опасаться.

Чтобы заглушить страсть, монах стал усердно молиться и класть поклоны, прося бога избавить его от сатаны, но так как это не помогло, аскету пришлось прибегнуть к более радикальному средству для борьбы с сатаной: он отрубил палец руки, чтобы кровью и болью потушить пламя страсти. Этот поступок скоро стал всем известен, и слава его, как святого, еще сильнее возросла. Толпы народа устремились в монастырь и стали терпеливо дожидаться своей очереди, чтобы святой отшельник исцелил их от всяких недугов. Несмотря на то, что он лечил больных именем бога, своего недуга—сомнения в существовании бога, которому он иногда подвергался, он не в состоянии был исцелить; он также не мог побороть страсть, которая его иногда мучила. Отрубив палец, он этим поступком не отрубил голову беса. Тот снова посетил его телесно, только уже не в образе красивой знатной дамы, а в образе полоумной, чувственной купеческой дочки, которую отец привез к знаменитому чудотворцу на излечение. Сатана застал его врасплох и на сей раз победил, но то была победа сатаны над ним в последний раз. После падения своего с полоумной девушкой, грешный монах, переодевшись в крестьянское платье, убежал из монастыря, покинув навсегда ложное христианство.

Еще перед своим падением, после того как длинная очередь фанатиков оставила его в покое, он, стоя на коленях перед образами, молил бога научить его, как жить и служить ему, как спасти свою душу? Но его путь спасения был тернистый: он не довольствовался отвержением монашеских почестей и строгой аскетической жизнью. Он решил жить согласно божескому

закону: отказаться от своего имени и вести жизнь бродяги. С котомкой за плечами он просил хлеба именем Христа и, встретившись с оскорблением, кротко сносил его. Направился он в город, где жил его друг детства, эта женщина была уже бабушкой. Когда-то он и другие подтрунивали над ней, считали ее неумной, но она была всегда добрым, чутким человеком. Застал он ее в большой нужде, она вечно работала, чтобы по мере возможности помогать семье своей дочери, которая едва сводила концы с концами. Знаменитый муж готов был кланяться в ноги этой женщине, которая попросту, без претензии, без надежды на награду служила людям через бога. Он понял тогда всю бессмысленность монашеской жизни и — в чем заключается истинная жизнь: в том, что награды не следует ожидать ни на земле, ни на небе. Его арестовали, и так как он своего имени не открыл, его сослали за бродяжничество.

*
* *

Другое характерное произведение, из-за которого он навлек на себя гнев Синода—«Воскресенье»,—одна из лучших критик государства, начиная с высшего суда и кончая тюремной камерой. Оно также характерно для его христианского анархизма и нравственного учения вообще. «Воскресенье»—рассказ об одном аристократе, которого совесть заставила восстановить в памяти эпизод давно минувших дней. И как часто случается, незначительное событие сыграло огромную роль в его жизни и направило ее не по тому руслу, по которому обычно протекает барская жизнь. А событие состояло в том, что Нехлюдову однажды пришлось быть присяжным заседателем, когда на скамье подсудимых он узнал человека, который был когда-то близок ему. Это была Катюша Маслова, чьей любовью он злоупотребил, толкнув ее этим на путь уличной жизни. Теперь он был одним из судей, который должен был ее судить за убийство. Это было для него нравственным потрясением.

Только тогда Нехлюдов понял, что его грешный поступок толкнул ее на этот ужасный путь и что «щедрая»

награда в сто рублей, которую он ей оставил перед отъездом, оказалась не менее роковой, чем его скотский поступок, ибо это открыло глаза несчастной на то, что ее ожидает в будущем. Она впервые поняла свое общественное положение, поняла, что, как она ни неповинна, ей придется нести все бремя позора и последствия его. Униженная, покинутая, одна в большом городе, где все загорожено пред ней, за исключением района красного фонаря, и то если она освободит себя от ненужного бремени, она употребила преступные деньги на преступное дело: убила плод незаконной любви. Годы развратной жизни изгладили бы из ее памяти виновника ее разбитой жизни, но судьба решила иначе. Маслова была арестована за убийство, ею не совершенное. Но какое значение имеет жизнь проститутки в глазах прокурора, которому надо добиться осуждения подсудимого? Надо наказать кого-нибудь, искупив убийство тюремным заключением,—не все ли равно кто виновник, тем более, что Маслова имела только заурядного защитника, а присяжные заседатели не знали технической части закона. Маленькое недоразумение в формулировке приговора послало ее на каторгу: председатель суда, озабоченный собственными делами, во-время неразъяснил буквы закона присяжным и все последствия их решения. Сами присяжные были удивлены последствиями его. Но их дело было сделано. Председатель по окончании приговора мог заняться своими личными делами, а осужденная перешла в руки другого ведомства.

Тогда Нехлюдов услышал грозный голос карающей совести, требующей искупления вины. Он вспомнил евангельскую заповедь, что первая брачная связь обязывает человека на всю жизнь. Князь расторгнул обручение со своей невестой, одинакового общественного положения с ним, и был готов жениться на той, которая по его вине сделалась проституткой. Он намерен был разделить ее судьбу, следуя за ней в Сибирь.

Если Нехлюдов—кающийся барин, желающий стать христианином, то бродяга, с которым он встречается по дороге в Сибирь,—настоящий христианин: он просит

хлеба, но денег не признает, даже имени, знака индивидуального отличия, он не признает, и когда его спрашивают про его имя, он отвечает, что имени у него нет, что он просто человек; не признает молитв, говоря, что ему нечего и некого просить, (в смысле личного бога); не боится тюрьмы, зная, что непротивление сильнее насилия. Но для князя это неосуществимая мечта; ибо хотя он был свободен, но порвать со своим миром еще не мог: ему надо было пройти сквозь горнило страданий и лишений, чтобы достигнуть морального величия, а прежняя жизнь еще висела тяжелым камнем на его шее.

В этой повести автор разбирает причины преступлений, пробуждение совести и основу капиталистического строя. Вину он снимает с Масловой и приписывает ее Нехлюдову, существованию денег, приписывает ее городу, кишащему развратом и преступлением, суду и исправительным заведениям. Церковь, суд, богатство, разнузданная жизнь, вместе и отдельно, являются причинами преступлений. Что касается преступников вообще, то из описаний их жизни видно, что не тюрьмами можно исправить их поведение, а рациональным устройством общества, где преступление наказывается не тюрьмой, а совестью, истинным судьей человека. Замечательно, что еще в «Войне и мире» Толстой осуждает суд устами Каратаева, говоря, что «где суд, там и неправда». Что суд—неправда, Толстой чувствовал за 30—35 лет до появления «Воскресенья».

8. ТОЛСТОЙ И ШОПЕНГАУЭР

Леденящим пессимизмом веет от всей философии Толстого—не только от той части, которая писалась в моменты душевной борьбы, когда разум его бился в клетке сомнения, когда голову расшибить хотелось от отчаяния, но холодом дышет и от того христианского анархизма, который он рисовал себе в периоды просветления, когда он почувствовал «живого бога в первый раз». Казалось бы, что атеизм Шопенгауэра должен был отделить богом упоенного Толстого от неверующего философа,

но квиетизм и пессимизм сроднил их ближе, чем безбожие могло их разъединить

Из утверждения воли (онтологической основы мира, по предположению Шопенгауэра), выражающейся в безнравственной борьбе во всей вселенной, немецкий философ посредством софизмов выводит теорию нравственности, основанную на отречении воли. Нравственность—маленький моральный островок в бушующем море страстей и бездушного эгоизма, до которого воля не может дойти: там аскет отдыхает душой. Хотя нравственности нельзя учиться—«velle non discitur», однако, Шопенгауэр учит о ней или просто «излагает»». Наша жизнь, говорит он,—сплошное страдание, хоть переменчивое, но неустранимое. Она также—сплошное желание, ибо воля ненасытна, и вместо одного удовлетворенного желания появляется множество новых, которых невозможно удовлетворить. Помимо того, удовлетворенное желание оставляет пустое место, которое заполняется страданием, а в лучшем случае—скукой. Таким образом, наша жизнь вращается между этими двумя крайностями — между желанием, которое есть неудовлетворение, и удовлетворением, которое завершается скукой. Познание—явление, созданное объективизацией воли на высшей ступени, не может остановить всеобщей борьбы (природа есть борьба всех против всех), но оно в состоянии помочь нам вырваться из этого железного стоянии помочь нам вырваться из этого железного кольца, указывая нам, что всякое желание есть тщетное стремление, погоня за мыльными пузырями. Познание, таким образом, учит об опасности, в которую нас желание ввергает, и указывает путь отречения от всех соблазнов. Познание или разум помогает нам умертвить волю в нас, являясь, таким образом, нашим спасителем. В вечном движении бытия (воли) индивидуальность—только мимолетный кошмар, сон, который рождает сны. Познать эту истину — значит избавиться от лишних страданий.

Толстой признал истину этого учения по отношению к земной жизни и согласился с Шопенгауэром, что погоня за счастьем кончается несчастьем. Беда заключается в том, повторяет он вслед за Шопенгауэром,

что мы стремимся к счастью и хотим избежать страданий. Будь это даже возможно на некоторое время, мысли о смерти и страдании—все же неизбежны вместе со старостью, но страдание означает совсем другое, оно означает, что с нами не все в порядке: либо, что тело наше не в здоровом состоянии, либо, что наша душа погружена во мрак. Исход—стремление к самосовершенствованию (на что и Шопенгауэр указывает) и к установлению царства божия на земле—оба необходимые процессы, по учению яснополянского мыслителя. Если одно пренебрегается, другое невозможно. На каждом шагу руководство совести—т. е. комбинации разума и любви—весьма необходимо, совесть же нас учит, что эгоизм есть злейший враг нравственности.

Шопенгауэр тоже противопоставляет совесть эгоизму, говоря, что совесть «расширяет сердце, как эгоизм суживает его. Ибо в то время, как последний концентрирует наше участие на отдельном явлении собственного индивидуума, при чем познание не перестает нам показывать неисчислимые беды, беспрерывно грозящие этому явлению, отчего страх и забота становятся основным тоном нашего настроения,—сознание, что все живое по своей внутренней сущности есть то же, что наша собственная личность, это создание распространяет наше участие на все живое: от этого сердце расширяется. Ослабленное таким образом внимание к собственной личности в корне подкапывает и ограничивает тягостную заботу о ней: отсюда та спокойная, уверенная радость, какую дарят нам добрые помыслы и чистая совесть; отсюда более сильное проявление этой радости при каждом добром поступке, ибо он удостоверяет для нас самих источник такого настроения. Эгоист чувствует себя окруженным чуждыми и враждебными явлениями, и все свое упование возлагает он на собственное благополучие. Добрый человек живет в мире дружественных явлений: благо каждого из них—его собственное» [1].

---

[1] Шопенгауэр, А. «Мир как воля и представление», пер. И. Д. Айхенвальда, Москва, 1900, изд. Кушнерева, стр. 388.

Толстой вполне согласен с этим «язычником» и повторяет его на свой лад: «Удивительно, как мы привыкли к иллюзии своей особенности, отделенности от мира. Мы видим, чувствуем,—жизнь заставляет нас всякую минуту чувствовать нашу связь и зависимость от мира, чувствовать свою нецельность; и мы все-таки верим, что мы, наше я,—что-то такое, во имя чего можно жить. А между тем, когда ясно поймешь эту иллюзию, то удивляешься, как можешь не видеть того, что ты—не часть целого, а временное и пространственное проявление чего то невременного и непространственного»[1].

Сознавая, что все живущее есть проявление той же нераздельной воли, Шопенгауэр говорит, что любовь надо перенести на всех, противопоставляя себя воле, чья природа есть борьба, желание и вечное неудовлетворение. «Ибо для того, кто совершает подвиги любви, прозрачной стала пелена Майи, и мираж principii individuationis рассеялся перед ним. Себя, свою личность, свою волю узнает он в каждом существе,—следовательно, и в страждущем. Для него исчезло то заблуждение, в силу которого воля к жизни, не узнавая самой себя, здесь, в одном индивидууме, вкушает мимолетные и призрачные наслаждения, а за то там, в другом индивидууме, переносит страдания и нужду и таким образом муку причиняет и муку терпит, не сознавая, что она, подобно Фиесту, жадно пожирает собственную плоть... Исцелиться от этого призрака и ослепления Майи и творить дела любви—это одно и то же»[2].

Утилитарная доктрина отрицается и критикуется одинаково обоими мыслителями. Для Толстого «главное заблуждение людей то, что каждому отдельно кажется, что руководитель его жизни есть стремление к наслаждению и отвращение от страданий. И человек, один, без руководства, отдается этому руководителю: ищет наслаждений и избегает страдания, и в этом полагает цель и смысл жизни.

---

[1] «Дневник Л. Н. Толстого», 12 апреля 1898 г.
[2] «Мир как воля и представление», стр. 387.

«Но человек никогда не может жить наслаждаясь, и не может избежать страданий. Стало быть не в этом цель жизни.

«А если бы была в том, то—что за нелепость!

«Цель—наслаждения, а их нет и не может быть.

«А если бы они и были,—конец жизни—смерть, всегда сопряженная со страданиями... Цель жизни вне наслаждений. Она достигается переходом через них.

«Переход этот от наслаждений к страданиям—это дыхание жизни, вдыхание и выдыхание, принятие пищи и отдача ее.

«Положить своею целью наслаждения и избегать страданий, это значит потерять путь, пересекающий их» [1].

«Всякое удовлетворение,—говорит немецкий философ аскетизма,—или то, что обычно называют счастьем, в действительности всегда имеет лишь отрицательный, а не положительный характер. Это не изначальное и по собственному почину посещающее нас счастье: это всегда удовлетворение какого-нибудь желания. Ибо желание, т. е. лишение,—предварительное условие всякого наслаждения. Но удовлетворение кладет конец желанию, и, следовательно, наслаждению. Поэтому удовлетворение или счастье никогда не может быть чем-нибудь иным, кроме освобождения от горести, от нужды: ибо к последней относится не только всякое действительное, очевидное страдание, но и всякое желание, настойчивость которого нарушает наш покой,—сюда относится даже убийственная скука, которая делает нам жизнь в тягость» [2]. А дальше: «Добровольное, полное целомудрие—вот первый шаг в аскетизме, или отрицание воли к жизни... Природа, всегда правдивая и наивная, сознается, что если эта максима станет всеобщей, то человеческий род прекратится... С совершенным уничтожением познания и остальной мир сам собою превратился бы в ничто, так как без субъекта нет объекта» [3]. В согласии с Шопенгауэром Толстой говорит,

[1] «Спелые колосья», стр. 58—59.
[2] «Мир как воля и представление», стр. 330.
[3] «Мир как воля и представление», стр. 395.

что когда страсть исчезнет, вместе с ней исчезнет человеческий род. Закон будет исполнен и миссия человеческая завершена. Вот почему он советует, чтобы мужчина смотрел на женщину, как на свою сестру.

Несмотря на то, что Шопенгауэр не верил в бога, что он не связал мораль с религией, он пришел к тем же результатам, к каким впоследствии пришел Толстой, хотя последний сомневался в морали, отделенной от религии. Эту мысль Шопенгауэр выражает так: «Если в глазах какого-нибудь человека пелена Майи, principium individuationis стала так прозрачна, что он не делает уже эгоистической разницы между своей личностью и чужой, а страдание других индивидуумов принимает так же близко к сердцу, как и свое собственное, и потому не только с величайшей радостью предлагает свою помощь, но даже готов жертвовать собственным индивидуумом, лишь бы спасти этим несколько чужих,—то уже естественно, что такой человек, во всех существах узнающий себя, свое сокровенное и истинное я, должен и бесконечные страдания всего живущего рассматривать как свои собственные и приобщить себя несчастью вселенной. Ни одно страдание ему не чуждо более» [1].

Для Толстого даже убийство бешеной собаки запрещено божественным законом, точно так же, как сопротивление убийце невинного младенца: высший закон божественной жизни—не противиться смерти. Жизнь тут на земле ценности не имеет, смерть желаннее, так не все ли равно кто смерть приносит, ибо если не смотреть испуганными глазами на смерть, то она лишь «есть перемена сознания, перемена того, что я могу сознавать собою. И потому страх смерти есть ужасное суеверие. Смерть есть радостное событие, стоящее на конце каждой жизни. Страдания затем и посланы людям, чтобы удерживать их от смерти. А то все бы, понимающие жизнь и смерть, стремились бы к смерти. Теперь же к смерти нельзя притти иначе, как через страдания» [2].

---

[1] Там же, стр. 393.
[2] «Дневник Л. Н. Толстого», 14 ноября 1898 г.

Но если страх смерти есть лишь «ужасное суеверие», ибо она нас избавляет от страданий, тогда желание жить—ужасный предрассудок. Но почему же не покончить эту «глупую шутку»? Зачем ждать случая укуса бешеной собаки или взбесившегося разбойника?

Во взгляде на смерть он—последователь Шопенгауэра, который о смерти говорит следующее: «Когда же, наконец, приходит к нему смерть, разрешающая это проявление той воли, сущность которой, вследствие свободного самоотрицания, умерла в нем уже давно кроме слабого остатка ее—одушевленности тела, то смерть встречает он с великой радостью, как желанное искупление. С нею кончается здесь, не как у других, одно лишь явление,—здесь уничтожается самая сущность, которая только в явлении и только посредством него имела слабое бытие: здесь разрывается смертью и эта последняя хрупкая связь...

«Для того, чья воля обратилась назад и отринула себя, это наш столь реальный мир со всеми его сомнениями и млечными путями—ничто»[1].

Итак, по Толстому высшее стремление, завершением чего является «ничто», лежит через длинный и медленный процесс умирания, через цепь страданий, и мученик-аскет встречает это «ничто» с «великой радостью».

Мы видели, что для Толстого беднота есть одна из добродетелей, которая входит в код морального человека, поэтому он и идеализирует бродяжничество, ибо при образе жизни бродяги нужда и страдания неизбежны.

Этот взгляд Толстой также заимствовал у буддизма и Шопенгауэра, который сам признается, что он много черпал из индусской философии. А о нищете, об аскетизме Шопенгауэр говорит следующее: «Аскетизм выражается, далее, в добровольной и намеренной нищете, которая наступает не только per accidens, вследствие раздачи имущества для облегчения чужих страданий, но служит здесь целью сама по себе и должна быть постоянным умерщвлением воли, для того чтобы удо-

---

[1] «Мир как воля и представление», стр. 397 и 427.

влетворение желаний и сладость жизни снова не разбудили воли, к которой самопознание исполнилось отвращения. Так как он сам отвергает проявляющуюся в его личности волю, то он не станет противиться, если другой сделает то же самое, т. е. причинит ему какую-нибудь несправедливость: поэтому он рад всякому страданию, которое приходит к нему извне, случайно или по чужой злобе, он рад всякой утрате, всякому поношению, всякой обиде,—он радостно принимает их как повод увериться, что он уже больше не утверждает воли, а охотно берет сторону каждого врага того проявления ее, которое составляет его собственную личность. Поэтому он с неисчерпаемым терпением и кротостью переносит муки и позор, без гордыни воздает добром за зло и не допускает, чтобы в нем когда-либо возгорелось пламя гнева или вожделения. Как самую волю, так умерщвляет он и ее внешность, ее объективность—тело: он скудно питает его, для того чтобы его пышный рост и расцвет не оживлял и не укреплял воли, которой оно является выражением и зеркалом»[1].

Из этого видно, что и непротивление, и любовь к врагам и отказ от имущества есть средство побороть волю к жизни. Толстой же это называет служением богу, но разница между этими двумя мыслителями в отношении нравственности, несмотря на атеизм Шопенгауэра, уж не очень большая.

Об этом сам Толстой сознается в своем «Дневнике» и также в «Анне Карениной».

«Читаю «Афоризмы» Шопенгауэра. Очень хорошо. Только поставить: «служение «Богу» вместо «познания тщеты жизни», и мы согласны»[2].

9. КРИТИЧЕСКИЕ И ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Этика Толстого основана не на личном или семейном благе и не на общественном благе, но на «служении богу». Но так как «служение богу» исключает мо-

---

[1] «Мир как воля и представление», стр. 396—397.

[2] «Извлечения из дневников», Прил. к «Рускому слову», т. XXIV, стр. 114.

нашество, церковные обрядности и даже молитвы, что же оно означает, если не служение людям и не служение себе? Но по Толстому служение людям без религиозной основы было бы не морально, ибо оно не было бы связано с космическим понятием и поэтому вылилось бы в языческую нравственность. Но какая гарантия в том, что религиозный человек правильно усвоил «божье желание», если авторитетов не признают в деле толкования Евангелия? Ведь Толстой сам говорит, что Христос был против учителей, а откровение невозможно при безличном боге, следовательно, сознание о воле божьей должно лежать в душе каждого отдельного человека вообще и об этом его должна оповестить совесть. Но так как совесть не пробуждается во всех в одинаковой степени и в те моменты, когда пробуждение совести было бы наиболее нужным, (тогда преступников не могло бы быть), то как же знать, поступает ли человек, согласно воле божией или нет? Но на это мы ответа не находим. Но может быть его можно найти, разобрав составные части совести—«разум» и «любовь»? Но любовь—спонтанное чувство, не зависящее от человеческой воли, ибо заставить себя любить нельзя, сам Толстой это признает. Остается только руководство «разума». Но так как имеются «истинный» и «фальшивый» разум, как же узнать и отличить «фальшивый» от «истинного» разума? Сказать, что разрешение надо оставить каждому в отдельности? Но Толстой с этим не мог согласиться, ибо люди в своем невежестве могут не понимать христианского анархизма, как они не понимали его до сих пор. Но все же моральное руководство подлежит совести, т. е. каждому предоставляется бороться со злом, как он сам это понимает; бороться же надо неорганизованным путем, помимо того, у каждого совесть заговаривает по-своему. Все же моральный процесс существует, как будто все тянут в одном направлении. Примирить все это нельзя, недаром у Толстого получается иногда, что проблемы добра и зла вовсе не существует, как, например, в письме к NN:

«Эта основа нашей жизни не может быть ни доброй, ни злой. То, что мы называем «злом», есть лишь наше

неведение последствий того, чего мы видим только причины»[1].

А что касается «царства божия на земле», то и тут дело обстоит не лучше. Например, хотя он допускает, что главным препятствием к достижению идеала служат правители, однако уверяет нас, что правители устанут от власти и что не найдутся другие, чтобы занять их место, и в доказательство приводит то, что постепенный переход уже происходит и что общественная жизнь делается все лучше, между тем как в другом месте он доказывает совсем обратное, а именно, что положение тружеников при рабстве было гораздо лучше, чем при наемном труде. Чем же он мотивирует свое предположение, что правители устанут от власти и что господствующий класс добровольно расстанется со своим положением? Историческими примерами?,— но у него их нет. Следовательно, это предположение— просто вера, а про нравственную веру, как и про религиозную, можно сказать: «credo quia absurdum».

Не лучше обоснована его доктрина о непротивлении злу насилием и его рассуждение с «не-христианином», т. е. с человеком, не признающим бога, когда Толстой задает ему вопрос, кто решил, что жизнь ребенка нужнее, лучше жизни разбойника (в «Письме к Крозьби»)? Но кому принадлежит право решать в таких случаях? Кому нужно ответить на этот вопрос (чья жизнь полезнее?), обществу ли, или близкому человеку? («не-христианин» не признает бога и потому его критерий— личное или общественное мнение). Близкий человек, для кого смерть убитого является страшным ударом, не поколеблется в выборе, если только выбор будет за ним. Что же означает слово «лучше»?—Оно может означать либо выгоду, либо предпочтение, основанное на чувстве. Для «не-христианина» этот выбор вполне понятен: убийство при самозащите предотвращает другое убийство, а может быть и другие, ибо со смертью разбойника, быть может, не одно преступление предотвращается. (Известно, что часто одно преступление

[1] «Г-ну NN», Прил. к «Русскому слову», т. XXIII, стр. 5—46.

ведет к другим и притупляет чувство преступника, ибо руки у него уже выпачканы в крови.) При самозащите же приходится выбирать между жизнью преступника и жизнью невинного ребенка (не говоря уже о возможных жертвах со стороны разбойника), исход выбора несомненен, хотя бы уже потому, что ничего худого ребенок не мог сделать. О «выгоде» общества заменить вредного члена безвредным тут едва ли приходится говорить.

Что касается «христианина», т. е. человека верующего в то что все зависит от бога, убийство разбойника при самозащите ведь тоже исходит от бога. А «божий закон», который ведет преступника убивать невинного ребенка и запрещает защищать беззащитного—абсурд, не говоря уже о несправедливости его. Если «смысл жизни» заключается в том, чтобы сохранить преступника и жертвовать невинной жизнью во имя высших соображений, которые никому непонятны, то с таким «смыслом» жизни надо бороться и показать всю его бессмысленность, если не преступность, ибо высшие соображения тут выдуманы для прикрытия безумной идеи, которая очень кстати приходится на руку организованной преступности, т. е. капиталистическому классу.

Толстой говорит, что «непротивление прекращает зло, нейтрализует его, не позволяет ему итти дальше», но чем и когда было доказано, что такое «поглощение» зла уменьшает разнузданность творящих зло? Когда непротивление прекращало его? Чем было доказано, что поглощать обиду значит остановить обидчика? Наоборот, видя глупость противника, обидчик будет повторять свои обиды, ибо это будет его забавлять, если не удовлетворять. Отпор же, и сильный отпор, вышибет дурь из головы обидчика, и он не посмеет дальше обижать. История богата такими примерами.

Многочисленный китайский народ давал слабый отпор империалистическим хищникам, поэтому они учащали свои набеги, и чем больше многотерпеливые китайцы «поглощали» обиды, тем неистощимее оказался запас их у империалистов. Японский же народ, во много раз

меньший китайского, не проявлял слабости, а потому никаких «поводов» не было для охранения «имущества и жизни» европейских «мирных» торговцев и «невинных» миссионеров. Эти факты известны младенцам, только не тем, кто о них знать не хочет. За эту добродетель «Иваны-дураки» (имя героя сказки «Об Иване-дураке») расплачивались однако, достаточно, и рабская мораль подставить вторую щеку, когда обидчику надоело бить по первой, кроме презрения и отвращения ничего не вызывает. А что касается любви к врагам, то ее за редкими исключениями, может быть, ни у кого и не было, даже у тех, кто ее проповедывал. Возможно, что она проявлялась как аномалия, но она никого не сделала лучшим, даже если предупредительность подставляющего щеку умиляла его самого; такой поступок и смешивал и раздражал обидчика.

Удивительнее всего то, что при всей проповеди любви Толстой говорит, что человечество—фикция и что его нельзя любить и что «выгодно было бы, если бы люди могли любить человечество так же, как они любят семью, только для этого мотивов нет». Но если нет мотивов заменить «соревновательное направление деятельности людской общинным, чтобы каждый для всех и все для одного», то какие мотивы вообще могут быть? Почему «любить всех», «целое»—не фикция, а «любить человечество фикция»? Если любовь к отдельному человеку еще не высшая ступень любви, а любовь к человечеству бессмыслица, то какая же может быть высшей ступенью? Разве концепции «Целое», «Бесконечное» или «Первопричина» (хотя бы с большой буквы), легче понимать, чем понятие «человечество»? Одно из двух: либо любовь—«божественный дар», и тогда она естественно дается и, следовательно, личную любовь не приходится «разжижать», либо существует человеческая любовь и если уж приходится разжижать ее, то разжижая ее до «Бесконечного», чтобы любить это «Бесконечное», чувство получится бесконечно малое, и такая любовь к «Бесконечному» на самом деле и есть фикция. Но Толстой довольно часто повторяет, что служение обществу—мораль низшего порядка и что все служе-

ние богу заключается в самосовершенствовании, следовательно, оно заключается в личном благе тоже и, «разжижаясь», доходит до служения людей. Таким образом, толстовская критика социализма бьет в первую голову по его собственному учению, ибо она характеризует скудность его понятия божества и делает его любовь к богу ни понятной, ни возможной, ни ненужной и вместе с этим делает абсурдным все учение о боге. Замечательно, что у Толстого все, что не связано с богом, связано с плотью, а с плотью надо бороться. Это видно из следующей критики социалистов:

«В наше время большая часть людей думает, что благо жизни в служении телу. Это видно из того, что самое распространенное в наше время учение,—это учение социалистов. По этому учению, жизнь с малыми потребностями есть жизнь скотская, и увеличение потребностей это первый признак образованного человека, признак сознания им своего человеческого достоинства. Люди нашего времени так верят этому ложному учению, что только глумятся над теми мудрецами, которые в уменьшении потребностей видели благо человека»[1].

Социалисты никогда не говорили, что смысл жизни в служении телу, но они говорят, что на тело не надо смотреть, как на нечто греховное, и потому увеличение человеческих потребностей и удовлетворение есть повышение функции жизни, и глумятся они вполне справедливо над теми «мудрецами, которые в уменьшении потребностей усматривают благо человека». На самом деле чего ради уменьшать потребности? Кому эти людские страдания нужны? Какое благо заключается в том, что человек будет себя мучить? Даже если бы бог существовал, было бы непонятно, зачем ему нужны страдания человека? Характерно, однако, что идея уменьшения потребностей тела всегда нравилась сильным мира сего, не для себя, конечно, а для тех, чье уменьшение служило увеличению их собственных потребностей. Уменьшение потребностей нужно также тому, кто не ждет ничего хорошего на земле и кто пребывание

[1] «Путь жизни», стр. 118.

на земле считает сплошным мучением. Вот почему непротивление, поглощение зла, умерщвление плоти так близки Толстому, ибо смерть, небытие, слияние с «Целым» есть идея пессимизма (у Шопенгауэра слияние с одной неделимой и вечно существующей «волей») и приближение к этой цели благо, а удобное устройство на земле, борьба со смертью, отрицание будущей жизни—зло, с которым надо бороться. Этот пессимизм Толстой защищал всей силой своего таланта, ибо ему мерещилась будущая жизнь, в которой существуют вечный мир и любовь. В этой борьбе он так же мало щадил своих врагов, как и самого себя. Но его горе состояло в том, что он часто сознавал, что боролся за дело, которое едва ли возможно осуществить. Этот идеал был заветною мечтою его с самого детства, с этим идеалом он не хотел расстаться даже после смерти и велел себя похоронить там, где был похоронен его идеал—«зеленая палочка». Что этот идеал сыграл огромную роль в его жизни, мы узнаем из «Воспоминаний детства».

«У него (брата Толстого.—*Д. К.*) есть тайна, посредством которой, когда она откроется, все люди сделаются счастливыми, не будет ни болезни, никаких неприятностей, никто ни на кого не будет сердиться, и все будут любить друг друга, все сделаются муравейными братьями (вероятно, это были моравские братья, о которых он слышал или читал, но на нашем языке это были муравейные братья). Я помню, что слово муравейные—особенно нравилось, напоминая муравьев в кочке. Мы даже устроили игру в муравейные братья, которая состояла в том, что садились под стулья, загораживая их ящиками, завешивали платками и сидели там в темноте, прижимаясь друг к другу. Я, помню, испытывал особенное чувство любви и умиления и очень любил эту игру.

«Муравейные братья» были открыты нам, но главная тайна о том, как сделать, чтобы все люди не знали никаких несчастий, никогда не ссорились и не сердились, а были бы постоянно счастливы, эта тайна была,

как он нам говорил, написана им на зеленой палочке, и палочка эта зарыта у дороги, на краю оврага Старого Заказа, в том месте, в котором я, так как надо же где-нибудь зарыть мой труп, просил, в память Николеньки, закопать меня...

«Идеал муравейных братьев, льнущих любовно друг к другу, только не под двумя креслами, завешенными платками, а под всем небесным сводом всех людей мира, остался для меня тот же. И как я тогда верил, что есть та зеленая палочка, на которой написано то, что должно уничтожить все зло в людях и дать им великое благо, так я верю и теперь, что есть эта истина и что будет она открыта людям и даст им то, что она обещает» [1].

Его идеал общественной жизни без индивидуальности действительно напоминает «муравейный» рой. Жизнь без болезней, без ссор, без страданий, которая рисовалась детскому уму, как возможное счастье на земле, была перенесена желанием или фантазией Толстого на загробную жизнь, точно так же как была им перенесена туда всеобщая любовь. Что Толстой так живо помнил свою детскую радость и печаль, сделало его автором «Детства», но это его также связало с юной фантазией и искал он того, что могло осуществить его юные мечты. Если вера грела его в детстве, и объективные условия заставляли его сомневаться в ней, детские воспоминания толкали его искать «потерянный рай». Этот рай он часто терял, и когда он его находил, то старался разумом закрепить то, что отрицали факты (тем хуже для фактов!). Всеобщую любовь и блаженную жизнь он тоже лелеял с детства и старался доказать себе то, в справедливость чего он верил и что согревало его душу. Как слепого эта «зеленая палочка»—надежда и опора—вела его всю жизнь и была самым близким другом его, и из всех мест на свете это место—детское воспоминание наиболее привлекало его. Столь сильно может раннее воспитание влиять иногда на человека.

---

[1] Госиздат, т. I, стр. 358—360.

Но детская фантазия была бы забыта, если бы не печальная действительность русских условий, при которых народ находился, будучи под ярмом жадных помещиков и зверских царских опричников. Его собственный класс разлагался, и не было никакой силы удержать его падение. Страдания он видел везде и им конца не было. Броситься в борьбу он не мог, враг представлялся ему столь могучим, что никакой силой невозможно его победить. Он просто боялся, что сопротивления, «бунты» только увеличат количество страданий. Отсутствие надежды сделало его пессимистом, но так как какая-нибудь вера ему была нужна, то он ухватился за ту «зеленую палочку», которую нашел еще в детстве. При помощи этой «палочки» он пришел к воображаемому месту, где нет страданий и смерти, а одна любовь, — в боге. Раз он признал бога, он не мог допустить бессмысленности страданий, но на земле нет смысла страданиям, следовательно, они должны быть связаны с потусторонней жизнью, там они приобретают смысл. Смерть, как завершение страданий, раз существует вечная жизнь, есть тогда благо. Таким образом, страдания и безвыходное положение, отчаяние и страх смерти привели его к вере, что лучшая жизнь там, где нет этих мучительных вопросов, и так как смерть неизбежна, то она и желанна, ибо смерть—забвение, но не уничтожение, и так как любовь на земле невозможна, она должна быть возможной в вечной жизни. Но разве вечная жизнь не место, где осуществляются все наши несбыточные мечты. Разве в мире, не связанном причинностью, не все возможно? Вот почему идеалисты так стараются доказать, что «действительный мир» не знает причинности. Там, где нет ни времени, ни пространства, ни причинности, там все возможно, но это место есть «небытие», и является оно фантазией потерявшего устойчивость в жизни.

Глава третья

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

«ВОЙНА И МИР»—ОТРАЖЕНИЕ ИСКАНИЯ «СМЫСЛА ЖИЗНИ»

Период творчества «Войны и мира» считается в жизни гениального автора самым спокойным и самым счастливым. На это было много причин: то были первые годы женитьбы, когда он был еще очень доволен ею (по ней он тосковал раньше); талант его еще находился на высоте художественного блеска; слава еще была могучим рычагом в его жизни; авторский гонорар не ложился еще тяжелым бременем на его совести. В то время Толстой, как известно, принимал деятельное участие в своем хозяйстве и радовался его росту.

Казалось бы, что жаловаться на свою судьбу у него не было никаких поводов. Но сфинкс жизни все-таки и тогда временами смотрел на него загадочным взглядом, требуя ответа, и пугал его смертным страхом. Правда, от существования бога его собственное существование тогда еще не зависело, ибо ультиматума своему «истинному» разуму он не ставил еще (либо чтобы тот открыл ему бога, либо он его с телом разлучит). Но проблемы нравственности и религии были для него и тогда самыми важными в жизни.

Что он черпал всю богатую жизнь своих героев также из собственного источника, а не только из объективной жизни,—в этом легко убедиться, сравнивая его художественные произведения с теоретическими. Его занятия историей, к которой он был равнодушен и в которую не верил, и изучение им наполеоновских войн

были продиктованы желанием доказать свое религиозно-нравственное учение посредством исторических примеров. Выбрал же он ту эпоху потому, что Наполеон, признанный всеми, как необычайный мастер исторического действия, мог бы служить отрицательным примером для иллюстрации той основной мысли, которую он хотел провести. Действительно, если бы Толстой был побужден другим мотивом при выборе Наполеона как предмета изучения, он был бы более объективен, более спокоен, характеризуя личность великого полководца. Но Наполеона он видел в кривом зеркале своей доктрины, неудивительно поэтому, что он ему представился в таком деформированном виде. В целях своего учения Толстому нужно было сорвать маску с европейского божка, так чтобы все героепоклонники могли бы увидеть моральную физиономию того, кто считался одним из величайших людей всех времен. Какая надобность была для художника спорить с историками, если не с целью показать ничтожество великих людей, таким образом приготовляя почву для собственного идеала абсолютного равенства? Чтобы подкрепить свой постулат об общественном равенстве или, точнее,—общественном ничтожестве, Толстой ставит резкую границу между детерминизмом в частной жизни человека и общественной жизни его, бросая этим вызов всем историкам. Мы увидим ниже, что хотя Толстой критикует их методологию, в действительности же он метит в своей критике тех, которые приходят к «безнравственным» выводам из своего положения о роли личности в истории.

2. КРИТИКА ИСТОРИИ И ИСТОРИКОВ

До сих пор, говорит Толстой, история рассматривалась с двух точек зрения. Одни предполагали божественную силу, руководящую вождем. Древние историки, примерно, так предполагали. При таком взгляде никаких других предположений не нужно было: взгляд этот был прост и ясен. Новые же историки, расходясь со старыми насчет божьего руководства людскими делами, должны прибегнуть к другому предположению,—к гипо-

тезе героев или гениев. Толстой насмехается над этим вторым взглядом и так объясняет происхождение понятия «гений»:

«Я вижу силу, производящую несоразмерные с общечеловеческими свойствами действия; не понимаю, почему это происходит, и говорю: гений:

«Для стада баранов, тот баран, который каждый вечер отгоняется овчаром в особый денник к корму и становится вдвое толще других, должен казаться гением. И то обстоятельство, что каждый вечер именно этот самый баран попадает не в общую овчарню, а в особый денник к овсу, и что этот, именно этот самый баран, облитый жиром, убивается на мясо, должно представляться поразительным соединением гениальности с целым рядом необычайных случайностей» [1].

Сравнение «гения» с бараном тут приведено самым поверхностным образом, ибо никаких точек соприкосновения в их деятельности, как вождей, нет, разве допустить существование небесного овчара, который выбирает одного из людей-баранов для служения своим высоким целям и поэтому отводит его «в особый денник к овсу». Но так как новые историки не верят в теорию овчара и жирного барана, поэтому они объясняют явление «гения» специальной силой, которую вождь имеет над теми, кем он руководит.

Толстой выставляет следующие возражения против этого положения: «Власть эта не может быть основана на преобладании нравственной силы, ибо, не говоря о людях—героях, как Наполеоны, о нравственных достоинствах которых мнения весьма разноречивы, история показывает нам, что ни Людовики XI, ни Меттернихи, управлявшие миллионами людей, не имели никаких особенных свойств силы душевной, а, напротив, были по большей части нравственно слабее каждого из миллионов людей, которыми они управляли» [2].

Отвергая эту теорию, Толстой дает свое определение «гения». Гений, по его мнению,—тот, кому власть дается,

---

[1] «Война и мир», т. VIII, 236—237.
[2] «Война и мир», т. VIII, 303.

а не тот, который обладает необычайными способностями. Поэтому историки ошибаются, говоря, что Наполеон или Александр служили причиной исторических событий. Но как и каким образом Наполеон мог заставить людей направиться в Африку, Италию, Австрию или Пруссию, а затем в Россию, спрашивает Толстой? Почему тот самый народ, который готов был отдать жизнь за Бонапарта и который насмехался над Людовиком XIV, свергнул Бонапарта с престола и посадил туда Людовика XVIII? Каким образом сила того или другого человека могла повернуть колесо истории? Предположение, что бог выбрал Наполеона своим орудием для цели, неведомой историкам, более рационально, так как оно предполагает силу, природу которой узнать невозможно. Если же «герой» не орудие в божьих руках, как предполагали древние историки, новым историкам,—говорит Толстой,—следовало бы объяснить, в чем состоит власть одного над другим, как «великий вождь» заставляет других покориться его воле? При каких условиях и каким образом воля народа передается ему? При каких обстоятельствах можно сказать, что народ расстался со своей волей? Передали ли русские свою волю Наполеону, когда, в союзе с французами, они воевали с австрийцами, их прежними союзниками? Или французы передали свою волю правителю, когда тот вел их в снежные равнины России на верную гибель? Получил ли французский народ свою волю обратно, когда Бонапарт был заключен на острове Св. Елены? Какие именно условия существуют, когда приказание отдается и почему дается одно, а не другое распоряжение? Почему оно дается в определенное время, в одном, а не в другом месте? По каким мотивам один другого убивает во время войны, если личных мотивов на то не существует? Как может человек во время войны совершить преступление, от которого он с отвращением отвернулся бы в мирное время? Вот на все эти вопросы историки обязаны дать ответ, если они желают, чтобы на историю смотрели с доверием.

Но историки не могут ответить на эти вопросы, потому что прогресс человечества не зависит от того или иного лица, а основан на совокупности воли всех людей и совершается беспрерывно. Историки же выбирают некоторых индивидуумов, считая их движущей силой, совершая этим двойную ошибку: во-первых,—что они берут только некоторых людей, а не всех, а во-вторых, что они выделяют их из общего процесса. Что же касается причины события, лежащего якобы в человеке (при теории героев),) то вообще нет начала ему, так как каждое из них связано с предшествующим событием. Это предположение о начале исторического события ни на чем не основано. Например, когда некоторые историки Французской революции приписывают великий переворот тем речам, которые были произнесены во время революции или до нее; когда ими указываются некоторые лица и вся ответственность за революцию приписывается им, то такой взгляд абсолютно ложен. В действительности, во Французской революции принимала участие вся нация это она произвела революцию и контрреволюцию, иначе следствие было бы больше причины. Нельзя брать определенное историческое событие без указания на предшествующие происшествия. И не только Французская революция, но все исторические эпохи связаны временем, и каждая из них представляет часть целого. Следовательно, тут важно действие не в своем временном и местном значении, и потому оно оценке поддаваться не может.

Критикуя тех современных историков, которые приписывают историческую эпоху исключительной способности вождя, Толстой прав, однако подход к этому вопросу у него неправильный. Примерно, когда он требует ответа у историков по вопросу о передаче всех воль командиру, из чего Толстой выводит, что в больших событиях никто не командует; но так как все идут по одному направлению, как будто все сговорились, то выходит, что человеческое общество есть абсолютный механизм, где в определенный момент определенное колесо (человек или дивизия) начинает двигаться, а потому нужен верховный механик, который

пустил бы машину в ход и управлял ею. Таким образом, он становится на точку зрения древних историков, что главным виновником всего является рок или божество. Но при таком взгляде все объяснения не только излишни, но и невозможны.

Задавая вопросы историкам о причинах определенного положения в данный момент на которые, они не в состоянии ответить, если они приписывают исторические события личности вождей, Толстой, однако, сам их не разрешает. Спрашивая, как солдат может убить своего противника, которого он не знает, Толстой должен был раньше объяснить, как может человек, живущий своей частной жизнью, в один прекрасный момент оставить всех и вся и переменить вольную жизнь на невольную, которая ему вовсе не по душе?

3. ГЕРОЙ И ТОЛПА

Все армии Европы, говорит Толстой, были составлены сверхестественной силой так, что каждый участник этой армии, от верховного командира до барабанщика одинаково были необходимы и имели одинаковое значение. Если бы барабанщик отказался итти на службу и достаточное количество солдат вместе с ним отказались бы отправиться за тридевять земель убивать незнакомых им и ни в чем неповинных крестьян, чтобы после самим погибнуть от голода и холода, Наполеона не провозгласили бы великим героем, а считали бы разбойником, и его ожидала бы судьба разбойника. Но потому, что провидение все вело к тому, что люди со всех концов Европы, заинтересованные в жизни чужих им людей, оставляли свои дома и с огромными лишениями для себя отправлялись разорять чужие дома и проливать кровь незнакомых людей, их действие приписывается историками особенному таланту вождя, умевшего собрать всю эту разношерстную толпу. Но разве это явление не было завершением целого ряда других явлений, скрытых от людских глаз?—Назвать причиной последнее событие и упустить из виду предшествующее, все равно, что сказать, что служит причиной па-

дения горы последний удар кирки и лопаты, а не предшествующая работа, которая велась долгое время.

Что в действительности происходит на поле военных действий?—Командир дает сигнал для начала сражения, но ведь началось сражение,—потенциально,—давно, началось оно вследствие целого ряда причин, предшествующих во времени и пространстве. Помимо того, мы обыкновенно обращаем внимание на тот приказ, который выполнен, между тем как про многочисленные распоряжения, которые не выполняются, мы забываем или не знаем их. Тот приказ, который выполняется и чреват событиями, записывается историками и отмечается ими, как причина событий, остальные же не входят в задачи историка и для определенного события как бы не имеют значения. Но ведь мелкие происшествия так же важны для определенного события, как и крупные. Все входит туда, предопределяя результаты. Почему же выполняются одни распоряжения полководца, а не другие?—Очевидно, что все, что совпадает с волей народа, выполняется, а остальное, как ненужное, отпадает. Вот это отношение командира к тем, кем он командует, и составляет то, что называется силой. Из этого видно, что не вождь тут имеет значение, а весь народ, чья воля предопределяет событие, народ же становится с вождем в определенные отношения, а командир есть только частица огромной народной силы, как барабанщик,—скажем, но он отнюдь не стоит во главе события.

Почему же приказы командира приводятся в исполнение? Толстой отрицает это предположение, говоря, что только некоторые приказы исполняются и что, если определенное действие вытекает из предыдущих действий, направленных к войне, начальники начинают давать письменные и устные распоряжения, и так как из всех распоряжений что-нибудь да должно быть выполнено, то приказ, который выполняется, приписывается воле командира, остальные же как будто не от него исходят или они в расчет не принимаются. Когда же настает время для мирных переговоров, дипломаты начинают говорить и писать о мире, и они также, в

свою очередь, провозглашаются героями мира. Кто же такие великие люди?—«В исторических событиях так называемые великие люди суть ярлыки, дающие наименование событию, которые так же, как ярлыки, менее всего имеют связи с самым событием.

«Каждое действие их, кажущееся им произвольным для самих себя, в историческом смысле не произвольно, а находится в связи со всем ходом истории и определено предвечно» [1].

Наполеон должен был итти на Россию, он не мог иначе поступить. Русские генералы выработали свои планы не потому, что это им нравилось, но потому, что это им нужно было. Их характер, привычки и окружающие условия заставили их поступить определенным образом, и эти многочисленные события определили войну и ее исход. Не Наполеон заставил людей действовать определенным образом. «Солдаты французской армии шли убивать друг друга в Бородинском сражении не вследствие приказания Наполеона, но по собственному желанию. Вся армия—французы, итальянцы, немцы, поляки, голодные, оборванные и измученные походом—в виду армии, загораживавшей от них Москву, чувствовала, что le vin est tiré et qu'il faut le boire. Ежели бы Наполеон запретил им теперь драться с русскими, они бы его убили и пошли бы драться с русскими, потому что это было им необходимо» [2].

Даже энтузиазм солдат по отношению к Наполеону был не личного характера. Приветствовала армия того, кто стоял во главе ее, и ко всякому другому ее отношения были бы точно такие же. Армия принуждена была раздобыть провизию, и она предполагала, что можно найти большие запасы в русской столице, следовательно, армия двигалась не по приказу Наполеона и направлена она была не им, а всем ходом самих событий. Наконец, Наполеон находился слишком далеко от передовых частей войска, и они не могли бы испол-

---

[1] «Война и мир», т. VII, стр. 9.
[2] «Война и мир», т. VII, стр. 218.

нить его приказаний и воевать с русскими, как это входило в планы верховного командира. Наполеон, однако же, был уверен, что сражение велось им лично и что он воодушевлял солдат своим присутствием. «Наполеон, представляющийся нам руководителем всего этого движения (как диким представлялась фигура, вырезанная на носу корабля, силою, руководящею корабль). Наполеон во все это время своей деятельности был подобен ребенку, который, держась за тесемочки, привязанные внутри кареты, воображает, что он правит»[1].

Что то лицо, которое находится во главе движения, считает себя вождем и творцом исторических событий, как Наполеон, примерно, еще больше доказывает, что так называемые великие люди—выдумка героепоклонников, ибо если бы они не вселяли веру в вождей, что они являются творцами событий, то вожди не придавали бы себе такого значения. В действительности же, Наполеон был очень ограниченным человеком и поэтому воображал, что он является вождем. Если бы он в состоянии был углубиться в исторический процесс, он понял бы, что он также подвластен общественному движению, как самый последний солдат его армии. Солдаты, которые расстреливали пленников, когда те слабели и становились бременем на их изможденных плечах, также не были в состоянии остановить свою жестокость, как Наполеон был бессилен оставить свою, когда отдавал приказания убивать тысячами, и Наполеон и его войска были связаны причинами сильнее их. «Ни один волос не может упасть с головы человека» без господней воли на то. Как же может человек быть так ослеплен в своей гордости, чтобы приписать своим заслугам исторические действия?

Таким образом Наполеон даже не был командиром армии, а марионеткой, которого судьба принарядила в шутовской костюм командира, заставляя действовать как командира. «Когда мы, говорим, например, что Наполеон приказал войскам итти на войну, мы соединяем

[1] «Война и мир», т. VIII, стр. 92.

в одно одновременно выраженное приказание ряд последовательных приказаний, зависевших друг от друга. Наполеон не мог приказать поход на Россию и никогда не приказывал его. Он приказал нынче написать какие-то бумаги в Вену, в Берлин и в Петербург; завтра—такие-то декреты и приказы по армии, флоту и интендантству и т. д., и т. д.—миллионы приказаний, из которых составился ряд приказаний, соответствующий ряду событий, приведших французские войска в Россию» [1].

Все, что было в его силах,—это писать письма всем царствующим династиям Европы, и так как он много раз повторял, что он не желает вести войну с Россией, это означало, что в одном случае его заявление и желание совпали с историческим процессом, а в другом случае—не совпали. Когда приказы даются командиром, ему нужно быть уверенным, что он будет выполнен, но Наполеон не мог иметь этой уверенности, так как исполнение его приказов уже лежало вне его компетенции, а зависело от многих людей и еще от других причин, а над ними у Наполеона никакой власти не было.

К какому заключению можно притти после всего сказанного?

Верно то, что великие события не определяются «приказами» и что многие приказы не выполняются, но сказать, что распоряжения вождей совпадают только с событиями, значит внести ничего необъясняющий параллелизм. Чем руководствуется вождь при отдаче приказа?—Просто прихотью?—Конечно, нет. Вождь не просто по прихоти отдает определенный приказ, который как раз совпадает с определенным действием, а он учитывает условия и дает соответствующее распоряжение. Кому бы интересно было брать распоряжения от начальника, если бы они не выполнялись? Очевидно, что дело тут не в приказе, а в вожде, пользующемся определенным положением, в вожде чья власть действительна, а не иллюзорна. В силу общественных условий

---

[1] «Война и мир», т. VIII, стр. 311.

индивидуум так поставлен, что он не волен распоряжаться своей собственной судьбой, не может действовать, как ему вздумается. Умело ли, или нет, но вождь им распоряжается. Вождь же должен иметь определенные качества, чтобы стоять во главе движения. Разумеется, что и вождь не волен в своих действиях, а его действия определяются объективными условиями, которые являются результатом исторического процесса, в конечном счете результатом производительных сил, т. е. предопределяются экономическим и политическим состоянием данной страны. Туда также входит личный элемент, т. е. воспитание вождя, его способности и его характер, но все это причинно связано. Вследствие же совокупности всех причин, положение вождя уже не может быть равным положению всякого другого, и оно является реальной силой, а приказ вытекает из этого объективного положения вождя. Следовательно, приказ, поскольку он укрепляет общее положение, имеет положительное действие, но он также может иметь огромнейшее отрицательное действие, может оказаться уже ненужным или несвоевременным, вообще недальновидным. Но отрицать значение распоряжений, отрицать вождя,—абсурдно.

Толстой не только низводит великого полководца с подмостков истории, но рисует его так карикатурно, как будто бы объективная характеристика Наполеона вовсе не входила в задачи автора. А рисуется им великий корсиканец вот как: «Он не имеет никакого плана; он всего боится; но партии ухватываются за него и требуют его участия.

«Он один, с своим выработанным в Италии и Египте идеалом славы и величия, с своим безумием самообожания, с своею дерзостью преступлений, с своею искренностью лжи,—он один может оправдать то, что имеет совершиться.

«Он нужен для того места, которое ожидает его, и потому, почти независимо от его воли и несмотря на его нерешительность, на отсутствие плана, на все ошибки, которые он делает, он втягивается в заговор, имею-

щий целью овладение властью, и заговор увенчивается успехом.

«Его вталкивают в заседание правителей. Испуганный, он хочет бежать, считая себя погибшим; притворяется, что падает в обморок; говорит бессмысленные речи, которые должны бы погубить его. Но правители Франции, прежде сметливые и гордые, теперь, чувствуя, что роль их сыграна, смущены еще более, чем он, говорят не те слова, которые им нужно бы было говорить для того, чтобы удержать власть и погубить его.

«Случайность, миллионы случайностей дают ему власть, и все люди, как бы сговорившись, содействуют утверждению этой власти. Случайности делают характеры тогдашних правителей Франции подчиняющимися ему; случайности делают характер Павла I, признающего его власть; случайность делает против него заговор, не только не вредящий ему, но утверждающий его власть. Случайность посылает ему в руки Энгиенского и нечаянно заставляет его убить, тем самым, сильнее всех других средств, убеждая толпу, что он имеет право, так как он имеет силу. Случайность делает то, что он напрягает все силы на экспедицию в Англию, которая, очевидно, погубила бы его, и никогда не исполняет этого намерения, а нечаянно нападает на Мака с австрийцами, которые сдаются без сражения. Случайность и гениальность дают ему победу под Аустерлицем, и случайно все люди, не только французы, но и вся Европа, за исключением Англии, которая и не примет участия в имеющих совершиться событиях, все люди, несмотря на прежний ужас и отвращение к его преступлениям, теперь признают за ним его власть, название, которое он себе дал, и его идеал величия и славы, который кажется всем чем-то прекрасным и разумным» [1].

И так как согласно нашему критику истории «случайность, миллионы случайностей» дали Наполеону власть, и его единственным достоинством было то, что по способности и характеру он оказался вполне подходя-

[1] «Война и мир», т. VIII, стр. 239—240.

щим к тому безнравственному посту, который он занимал (будучи лжецом и трусом, страдающим манией величия), политический мир, очевидно, был еще глупее и трусливее его, если он мог уважать эти отталкивающие черты. Казалось бы, что при таком взгляде на историческую роль личности, всякий человек, занимающий видный пост, в лучшем случае является актером, не сознающим, что он только представляет тип, только «воплощает» его, но что в действительности он вовсе не тот, за кого он себя выдает. Так, по мнению Толстого, и выходит: проницательные люди, у которых моральное чувство не притуплено и ум не помрачен гордостью, так и смотрят на свою деятельность и соответственно своим взглядам они действуют, зная, что они являются орудием провидения. К категории таких людей принадлежал Кутузов. Унижая Наполеона, он возвышает непопулярного Кутузова, но вовсе не за его выдающиеся способности как полководца, а за его фаталистический взгляд, за его пиетизм. «Для русских историков (странно и страшно сказать) Наполеон—это ничтожнейшее орудие истории, никогда и нигде, даже в изгнании, не выказавший человеческого достоинства,—Наполеон есть предмет восхищения и восторга; он—grand. Кутузов же,—тот человек, который от начала и до конца своей деятельности в 1812 году, от Бородина и до Вильны, ни разу ни одним действием, ни словом не изменяя себе, являет необычайный в истории пример самоотвержения и сознания в настоящем будущего значения события,—Кутузов представляется им чем-то неопределенным и жалким, и, говоря о Кутузове и 12 годе, им всегда как будто немножко стыдно»[1].

Тут мы видим причины недовольства нашего критика историками: отзываясь непохвально о Кутузове, они этим высказывают свои собственные безнравственные взгляды. Отзываться восторженно о Наполеоне, об этом «ничтожнейшем орудии истории», об этом преступнике, значит быть совершенно слепым, значит, во-первых, не понимать ничтожества человека, которому ярлык был

[1] «Война и мир», т. VIII, стр. 182.

дан только на время (а потом с него ярлычек был сорван), а во-вторых не оценить величия Кутузова, «который от начала и до конца своей деятельности ни разу ни одним действием, ни словом не изменил себе», значит совсем не понимать великой эпохи и той роли, которую Кутузов играл в ней. А играл он, очевидно, как великий артист, который понимает свою роль и не сбивается, не изменяет себе. Но какой нормальный человек забывает, что его представление на сцене есть только игра? Кутузов играл, и играл талантливо, в глазах Толстого, но он сознавал, что он артист, нет!—марионетка, направляемая рукой провидения, находящегося где-то в небесной будке.

Из этого рассуждения видно, что не случайно спасителями массы являются достойные и возвышенные люди наподобие Кутузова, между тем как «гений» обладает совершенно противоположными чертами характера. Этот контраст Наполеона и Кутузова нужен был Толстому для другой цели, дабы показать, что в области коллективных действий совершенно не существует массовых событий и великих людей и что там все играют одинаковую роль. Если можно говорить о величии людей, то только об их моральном величии и то о таком, которое заслуживается не за участие в историческом событии или за общественную деятельность. Величие людей состоит в сознании собственного бессилия, в их понимании хода вещей, но отнюдь не в их руководстве событиями.

Что же мы видим в этой эпопее наполеоновских войн? Перед нами проходит целая вереница людей, среди них и маленькие люди и мнимые герои, т. е. люди, которые якобы «делали» историю. Как ничтожны эти бумажные вожди (впрочем проливающие настоящую человеческую кровь), эти лже-правители, эти комедианты истории. Проходят перед нами эти жалкие людишки, дипломаты и генералы, как на экране, и забавно становится смотреть, как они всерьез принимают свою мнимую власть. Но вот наш взор останавливается на одном маленьком человеке—действительном герое (капитан Тушин). Разумеется, что никто из посещающих салон,

никто из почтенных историков не в состоянии заметить и оценить его. Да кто хотел бы его знать?—У них другие требования, им блеск имени нужен, а не деяния человека. Где же герои и где толпа?—Безыменные люди, которых историки не знают и не будут знать, скромно исполняют свою роль, хоть они в салонах не блестят ни своим «bon mot», ни интригой, ни происхождением. Все эти безыменные герои рассматриваются салонными людьми (и историками тоже), как толпа, хотя история именно ими и делается. Но они сами этого не знают, как пчелы не знают, что они строят роевую жизнь. Наоборот, признанные герои не более, чем трутни. Они то и делают, что шумят и толпятся впереди совершающегося события, как будто это является делом их рук. Они-то—истинная толпа. Какой историк может оценить значение мужика с вилой, когда тот бил француза, не зная даже об умных планах генералов штаба? Кто понял причину оставления Москвы, которое сыграло огромную роль в изгнании врага из русской территории и тем изменило дальнейший ход европейских событий? Кто назовет имя того человека, который внес дезорганизацию в сильную, дисциплинированную армию сильнейшего из полководцев? И что после того стало с планами и словами архи-героя—Наполеона?

Толстой не жалеет красок на описание русских салонов, заседания штабов, подготовления к генеральному сражению и хода самого сражения. Но в его описании никакого места нет всем этим «умным» планам, где 1-я колонна должна маршировать туда-то, а 2-я туда-то. В сражении, описываемом Толстым, долженствующим предопределить отношение наций на долгое время, люди меняются ролями: герой играет ничтожную роль, безименный маленький человек—огромную. Герои становятся толпой, некоторые из толпы—героями.—В действительности же нет ни тех, ни других, ибо за великой сценой людской фатум тянет бесконечные проволоки, и на сцену выступает то тот, то другой. Герои и все эти карьеристы, толпящиеся вокруг них в своих собственных интересах, кичатся своими ярлычками, не зная, что это только ребяческая игра.

4. ИСТОРИЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ. К ВОПРОСУ О СВОБОДЕ ВОЛИ

На первый взгляд казалось бы, что художественная часть романа и философски-историческая часть плохо склеены, ибо каждая часть трактует о совершенно различных вещах и внутренне все части имеют между собою мало общего. Но это только на первый взгляд, ибо тут берутся две стороны человека: его личная и его общественная жизнь. Личная жизнь индивидуальна, красочна, богата содержанием и течет, согласно своим законам, что бы ни совершалось в общественой жизни; общественная же деятельность, роевая жизнь приводит всех к одному знаменателю, даже если на-глаз это кажется иначе. В этой роевой жизни бывают времена, когда общественный ураган проносится по земле, пригибая одного, надломляя другого и вырывая с корнем третьего. Одному рок предоставляет власть, чтобы тот ею злоупотреблял; другому,—чтобы он ею кичился, но эта власть не только не нужна для души человека, а вторгается она в его частную жизнь, забирая самое ценное и вселяя в нее страдание и зависть. Столь бесцветна эта роевая жизнь, что все эпохи на самом деле всегда одинаковы. Так мало отличается общественная жизнь одной эпохи от другой, столь однообразны все эти общественные новшества, перемены, и столь гибельны все эти исторические перетасовки, что, задумываясь над ходом событий, всякий мыслящий человек приходит к заключению, что эта роевая жизнь, не только не нужна, но и вредна. Разве тогда люди не любили, не завидовали, не стремились к честолюбию, как всегда?

Желание Толстого доказать, что великих людей не существует, что исторический процесс ничего общего не имеет с волей вождей или что их воля совпадает с историческим процессом, объясняется его нравственным мотивом не только снять с людей ответственность за их общественные деяния, но и желанием снять венки с голов героев. «Только выражение воли Божества, независящее от времени, может относиться к целому ряду событий, имеющему совершиться через

несколько лет или столетий, и только Божество, ничем не вызванное, по одной своей воле, может определить направление движения человечества; человек же действует во времени и сам участвует в событии» [1].

А дальше он уже усматривает обратно-пропорциональное действие тех, которые близко стоят к событиям, говоря, что «движение народов производит не власть, не умственная деятельность, даже не соединение того и другого, как то думали историки, но деятельность всех людей, принимающих участие в событии и соединяющихся всегда так, что те, которые принимают наибольшее прямое участие в событии, принимают на себя наименьшую ответственность, и наоборот» [2].

Делая из вождя простого участника событий, одного из многих, Толстой тем самым отказывает ему в творческой деятельности. Но почему участник не может думать о направлении события и почему участие в событии ограничивается только планированием его? Разумеется, отдельный человек не может просто по желанию «определить направление движения человечества», это так; раньше должны существовать объективные условия, которые делали бы возможным приведение этого желания в исполнение; должно существовать движение в определенном направлении, но, видя направление раньше и яснее других, не может ли вождь указать человечеству правильный путь, так, чтобы следуя по этому направлению, движение, блуждая, не повернуло бы в сторону или избежало тупика (а ведь не все «действительное разумно»)? Иными словами, роль вождя сводится не к созданию цели и направления, а только к пониманию этой цели и направления. При этой правильной оценке вождь указывает людям действительное направление. Но это означает, что вождь способнее и выше других. Такой взгляд, конечно, не согласуется с нравственной доктриной Толстого. У него общественная жизнь сводится к такому механизму, как неорганический мир, и все-таки у него получается, что «те,

[1] «Война и мир», т. VIII, стр. 311.
[2] «Война и мир», т. VIII, стр. 317.

которые принимают наибольшее прямое участие в событии, принимают на себя наименьшую ответственность, и наоборот». Как и почему лже-вожди принимают на себя ответственность, кому нужна такая ответственность, откуда появилась эта иллюзия ответственности? Провидение не желает выдавать своих тайн, а впрочем, его язык был бы нам непонятен, даже, если бы оно говорило, ибо то была бы вневременная и внепространственная речь.

Всего этого мы не знаем, говорит Толстой, как мы не знаем, почему электричество производит теплоту или почему атомы притягиваются или отталкиваются. Все что наука в состоянии сделать, это лишь формулировать закон тяготения или законы электричества. Добиться же первых причин она не в состоянии. То же самое происходит в истории. Мы можем изучать законы движения истории, но первые причины исторического процесса мы не в состоянии знать. «Всякий вывод истории, без малейшего усилия со стороны критики, распадается, как прах, ничего не оставляя за собой, только вследствие того, что критика избирает за предмет наблюдения большую или меньшую прерывную единицу, на что она всегда имеет право, так как взятая историческая единица всегда произвольна.

«Только допустив бесконечно-малую единицу для наблюдения—дифференциал истории, т. е. однородные влечения людей,—и достигнув искусства интегрировать (брать суммы этих бесконечно малых), мы можем надеяться на постигновение законов истории» [1].

Толстой нам не говорит, в чем состоят «однородные влечения людей» и какое отношение эти влечения имеют к общественной жизни и как мы должны «интегрировать» эти бесконечно-малые единицы. Он также не говорит нам, почему эти единицы бесконечно-малы, потому ли, что для понимания исторического процесса надо брать всех людей всего мира и даже наших предков, или людей определенной нации, или только тех, которые участвуют в определенном событии? А это важнее ссылки на бога, ибо волю божию ведь нельзя

[1] «Война и мир», т. VII, стр. 262.

«интегрировать», в особенности «бесконечно-малой единице».

Все, что мы узнаем из критики Толстого, это то, что история, как она писалась до сих пор, не годится, и не годится она потому, что равнодействующая сила равна сумме составляющих ее сил, и так как историки не могут знать всей суммы составляющих сил, они не могут претендовать на объяснение исторического события. В его собственных словах: «Для того чтобы найти составляющие силы, равные составной или равнодействующей, необходимо, чтобы сумма составляющих равнялась составной. Это-то условие никогда не соблюдено общими историками, и потому, чтобы объяснить силу равнодействующую, они необходимо должны допускать—кроме недостаточных составляющих—еще необъясненную силу, действующую по составной» [1].

Даже выпуская самое незначительное происшествие, говорит Толстой, нельзя уже найти равнодействующей, поэтому и важные и неважные факторы должны приниматься во внимание историками. Следовательно, пока историки не перестанут считать героев творцами исторических событий, история как наука будет невозможна. Даже в явлениях природы, которые менее сложны, не так легко указать на действительные причины события, тем более в истории. Однако историки утверждают, что причиной поражения Наполеона у Бородина послужила его простуда, которой он подвергся накануне сражения. Не лучше ли было бы сказать, что причиной простуды послужила халатность его слуги, забывшего дать ему непромокаемую обувь, т. е. причиной поражения Наполеона у Бородина послужило небрежное отношение слуги к своим обязанностям? Можно было бы сказать, что причиной поражения Наполеона послужил дождь, благодаря которому французский вождь промочил ноги, или причиной послужил ветер, пригнавший тучу. Фактом остается то, что приказы Наполеона были не хуже перед бородинским сражением, чем пред аустерлицким.

---

[1] «Война и мир», т. VIII, стр. 298.

Что история не может быть наукой, по мнению Толстого, видно из этих аргументов, ибо ясно, что благодаря такой незначительной причине, как простуда, как ветер или обувь, могло получиться такое огромное следствие, как поражение при Бородине, повлиявшее на всю последующую историю Европы. И так как историки не могут знать всех предшествующих причин, среди которых незначительная причина может произвести огромное следствие, поэтому мы можем знать только следствия, но не причины. Получается, что история вовсе не может претендовать на то место, которое она занимает, но какое же средство, за исключением метода интеграции, Толстой предлагает историкам, раз мы только можем знать одни следствия, без знания причин?

Что Толстой не верил в историю еще раньше критики ее в «Войне и мире», мы можем убедиться из его отношения к истории еще в студенческие годы, следовательно, это было не случайное настроение, а давнишний взгляд. А отзывался он об истории, когда ему было всего 18 лет, вот как: «История,—рубил он с плеча,—это не что иное, как собрание басен и бесполезных мелочей, пересыпанных массой ненужных цифр и собственных имен. Смерть Игоря, змея, ужалившая Олега,—что же это, как не сказки, и кому нужно знать, что второй брак Иоанна на дочери Темрюка совершился 21-го августа 1562 года, а четвертый на Анне Алексеевне Колтовской в 1572 году,—а ведь от меня требуют, чтобы я задолбил все это, а не знаю, так ставят единицу. А как пишется история? Все пригоняется к известной мерке, измышленной историком»[1].

Конечно, большая разница между ученическим отношением, куда примешивается вопрос о баллах, и рассуждениями автора «Войны и мира», но мысль, что «все пригоняется к известной мерке, измышленной историком» и что история—это собрание басен уже высказывается 18-летним юношей. Итак, история не так

---

[1] Назарьев, В. «Люди былого времени», «Исторический вестник», СПБ, т. XLII, 1890 г.

пишется, как надо, и не тем занимается, чем следует. Чтобы поставить историческую науку на ноги, подход к ней должен быть такой, как в физической науке, где на изучаемый предмет смотрят как на причинную серию:

«История рассматривает проявления свободы человека в связи с внешним миром, во времени и в зависимости от причин, т. е. определяет эту свободу законами разума, и потому история только настолько есть наука, насколько эта свобода определена этими законами.

«Для истории признание свободы людей, как силы, могущей влиять на исторические события, т. е. не подчиненной законам, есть то же, что для астрономии признание свободной силы движения небесных тел.

«Признание это уничтожает возможность существования законов, т. е. какого бы то ни было знания. Если существует хоть одно свободно двигающееся тело, то не существует более законов Кеплера и Ньютона и не существует более никакого представления о движении небесных тел. Если существует один свободный поступок человека, то не существует ни одного исторического закона и никакого представления об исторических событиях.

«Для истории существуют линии движения человеческих воль, один конец которых скрывается в неведомом, а на другом конце которых движется—в пространстве, во времени и в зависимости от причин—сознание свободы людей в настоящем» [1].

А в другом месте: «Фатализм в истории неизбежен для объяснения неразумных явлений (то есть тех, разумность которых мы не понимаем). Чем более мы стараемся разумно объяснить эти явления в истории, тем они становятся для нас неразумнее, непонятнее.

«Каждый человек живет для себя, пользуется свободой для достижения своих личных целей и чувствует всем существом своим, что он может сейчас сделать или не сделать такое-то действие; но как скоро он сделает его, так действие это, совершенное в известный момент времени, становится невозвратимым и делается

[1] «Война и мир», т. VII, стр. 332.

достоянием истории, в которой он имеет не свободное, а предопределенное значение.

«Есть две стороны жизни в каждом человеке: жизнь личная, которая тем более свободна, чем отвлеченнее ее интересы, и жизнь стихийная, роевая, где человек неизбежно исполняет предписанные ему законы» [1].

Под абстрактной жизнью понимается Толстым внутренняя духовная жизнь человека, состоящая в поисках за смыслом жизни, в стремлении к самоусовершенствованию и в исполнении божьей воли, т. е. такой жизни, где материальные достижения не играют никакой роли и где страсти людские не могут проявиться. «Роевая жизнь», при которой человек «неизбежно исполняет предписанные ему законы», стоит гораздо ниже этой внутренней жизни, хотя бы потому, что участие человека в них предназначено испокон века, и, следовательно, совершенно не зависит от его воли. В общественной жизни индивидуумы в счет не идут, ибо там главная цель—благополучие всего общества, а не каждого в отдельности. И так как каждый—бессознательное орудие для неизвестной цели, следовательно, роль одного человека не может быть выше роли другого в этой роевой жизни. Но так как мы все же наблюдаем превосходство в жизни, оно не больше, чем иллюзия. В действительности же всякое отличительное положение человека в обществе—не более, чем иллюзия, и какое же удовлетворение выдавать иллюзию за действительность? Это неизбежно следует из его рассуждений о двойственной жизни человека. Этот дуализм детерминизма и индетерминизма—он поддерживает следующим аргументом: «О свободе—воли, п р о с т о: человек свободен во всем духовном, в любви: может любить или не любить, больше или меньше. Во всем остальном он н е с в о б о д е н, следовательно во всем матерьяльном. Человек может направить и не направить свою силу на служение Богу. В этом одном (но это огромно) он свободен: может везти или быть везомым... делать то, в чем одном человек совершенно свободен: в душе своей заменить себя-

---

[1] «Война и мир», т. VII, стр. 7—8.

любие и все, что вытекает из него: злобу, корысть, насилие и прочее, любовью и всем тем, что вытекает из нее: разумностью, смирением, милосердием и прочим» [1].

Когда дело доходит до религиозных вопросов, проблема детерминизма для него не существует, или он рассматривает ее как бессмыслицу, как, например, в следующем отрывке:

«Вся разумная деятельность человека не могла не быть и всегда была в одном—в освещении разумом стремления к благу. Свобода воли,—говорит наша философия,—есть иллюзия, и очень гордится смелостью этого утверждения. Но свобода воли есть не только иллюзия,—это есть слово, не имеющее никакого значения. Это слово выдумано богословами и криминалистами, и опровергать это слово—бороться с мельницами. Но разум, тот, который освещает нашу жизнь и заставляет нас изменять наши поступки, есть не иллюзия, и его-то уж никак нельзя отрицать. Следование разуму для достижения блага—в этом было всегда учение всех истинных учителей человечества, и в этом все учение Христа, и его-то, т. е. разум, отрицать разумом уже никак нельзя...

«То, что человек сознает в себе свободным, это-то и есть то, что рождено от бесконечного, от того, что мы называем Богом» [2].

Согласуется ли это подразделение на два мира—материальный и духовный—со всем его миросозерцанием, согласно которому и общественная жизнь зависит от провидения? Ведь в другом месте он говорит, что от бога исходит свобода—«то, что человек сознает в себе свободным, это-то и есть то, что рождено от бесконечного, от того, что мы называем богом». От кого же исходит необходимость, не от лукавого ли? Верил ли Толстой в существование двух начал—добра и зла (как в учении Зароастра). Они-то часто встречаются у Толстого, но только в мире земном, в вечной же жизни злу,—материальному миру,—места нет. Откуда же взя-

[1] «Дневник Льва Николаевича Толстого», 27 октября 1899 г.
[2] «В чем моя вера?», т. XI, стр. 483—484.

лось у него предвечное предопределение, откуда эта материальная жизнь, с ее детерминизмом? Толстому гораздо ближе идеалистический, чем дуалистический взгляд, т. е., что вся земная жизнь—иллюзия и общественная жизнь—химера. Тогда вопрос о фатализме в истории, т. е. материальной жизни, у него разрешается как у Шопенгауэра: внешний, материальный мир подлежит временным и пространственным законам и, следовательно, связан цепью причинности, теряющейся в бесконечности. Но все это мир «явлений»—«феномальный» мир. Реальный, свободный, «нуменальный» мир, познаваемый в духовной жизни человека, есть частица вечного истинного мира. Там роевой жизни не может быть, потому что «Целое»—неделимо, или, говоря словами Шопенгауэра, «воля везде одна и та же». Что такой взгляд близок взгляду Шопенгауэра, мы уже видели; из сопоставления Толстого и Харди мы еще больше в этом убедимся.

5. ЛЕВ ТОЛСТОЙ И ТОМАС ХАРДИ

Эпоха Великой французской революции и европейских войн и та роль, которую Наполеон играл в них, не нашли еще должной оценки в художественных произведениях, хотя о них охотно писали. Наполеона либо рисовали величайшим героем, сумевшим благодаря своему гению взволновать Европу и держать ее судьбу в своих руках, либо его представляли, как авантюриста, случайно протолкнувшегося до кормила правления, подхваченного волной бурного времени, но возомнившего о себе как о творце всех событий, когда в действительности он только был орудием в руках судьбы.

Так на него смотрели некоторые фаталисты, не понявшие экономического и политического состояния Европы и тех конфликтов, которые были вызваны Французской революцией вне границ Франции. Не понимали они также условий, породивших этот необыкновенный подъем патриотизма, при котором возможно было появление такой гениальной личности, как Наполеон, и поэтому они искали причин его падения не там, где

нужно. К ним принадлежал Толстой. Не разобравшись ни в экономических, ни в политических условиях Европы, не пожелавши из-за доктрины своей дать должную оценку личности Наполеона, он все события приписывает провидению.

Но не все фаталисты смотрели так на Наполеона,— примерно, Томас Харди, который, как и Толстой, черпал свое мировоззрение из философии Шопенгауэра. Не будучи прозелитом, как Толстой, Харди не писал свои «Династии» в таком пристрастном тоне, в каком писалась «Война и мир», хотя английский поэт-философ, как и русский мыслитель, против теории «героя и толпы».

В своей книге Харди рисует всю трагедию, связанную с тщетной погоней за властью. Все эти преступления и интриги, связанные с стремлением к власти и достижению ее, говорит он, не только не зависят от воли человека, но были предопределены извечно «Имманентной Волей», и какое бы положение ни занимал человек, он точно так же в состоянии изменить направление событий или даже отказаться от участия в них, как ветер может изменить свое направление. В этой борьбе не один Наполеон является трагической фигурой, а все участники этой эпохи, все династии, все гоняющиеся за призраками власти, ибо и их погони и войны были извечно предопределены.

> «Еще прежде, чем солнечные системы были созданы,
> Сражения рас были уже начертаны»[1].

И так как в вечной книге судеб записаны участи всех участвующих всех сражений, а человек ничего не может изменить, Харди уже не может быть грозным судьей, а только беспристрастным художником, чья цель понимать жизнь Наполеона, но не осуждать ее. Из-под его пера Наполеон выходит далеко не тем самодовольным человеком, каким его рисует Толстой. Французский вождь не ведал покоя даже тогда, когда он еще был победителем и императором, так как гонимый слепой силой с одного поля сражения на другое, чтобы

---

[1] «The Dynasts», an epic drama in 3 parts, London, 1920, Harper.

выполнить план, не им выработанный, а роком, и чувствующий это, он уже счастливым быть не может. Даже желание увековечить свою власть, передав престол своему потомству, покупается дорогой ценой—несчастливым браком. Когда он еще был могуч и державные властелины еще заискивали у него, даже тогда он не мог найти того счастья, которое простые смертные часто находят в своем тесном семейном кругу. Что же говорить о его жизни после поражения в России? Тогда всеми покинутый и униженный, недавно еще могучий владыка, не находит отдыха даже в родном доме. Разве его участь не печальнее жизни многих, никогда не испытавших чувства власти? Разве ценою его власти не было то, что он судьбой был поднят до орлиной высоты с тем, чтобы быть брошенным в прах?

Нерадостна жизнь и других правителей или претендентов на престол. Претенденты несчастны и тогда, когда их стремления еще не осуществились, и не менее несчастны, когда они уже достигнуты. Чтобы видеть, что делается за кулисами сильных мира сего, Харди приводит читателя в уединенное место, где содержится психически-больной король великой британской империи. Какое жалкое впечатление производит правитель, дрожащий перед своим лекарем! Сильный в глазах народа, король умоляет своего врача уменьшить количество пиявок, просит избавить его от смирительной рубахи. Разве одной из причин его ужасного положения не является духовная тяжесть короны, которая давила его мозг, или быть может он просто является жертвой придворной интриги, (т. е. высшая власть связана с большим несчастьем)? Какой иронией звучит известие о победе для того, кого еще зовут королем, но кто содержится, как заключенный, кто оплакивает «четвертую черную потерю» своей «несчастной жизни»? Что лавры победы мало радости приносят ему в таком состоянии, об этом свидетельствуют его собственные слова:

«Он говорит, что я выиграл сражение? А думал я, что я вовсе
Бедный осужденный узник здесь,

Во мраке доживающий свои одинокие дни,
Наполненные ужасом этих злодеев пиявок, которые
Сосут мою кровь, как вампиры. Горе мне!
Ничто мне не остается, как только смерть свою ускорить!
Чтобы поскорее моему сыну угодить! И все же говорит он,
Что я выиграл сражение. О, господи, проклятие на их
голову!
Когда же мирская молва согласится с правдой?
Когда же людские языки будут говорить искренно?[1]

Английский художник согласен с русским художником, что несчастье, которое власть с собой приносит, далеко превосходит удовольствие, полученное от правления; что правитель, коему подвластны миллионы людей, часто завидует своему последнему подданному, спокойно живущему и не знающему заботы, неразлучной с властью. Ведь люди, не пользующиеся властью, не окружены неверными друзьями, у которых имеются свои собственные расчеты. Правитель же часто лишен даже привязанности своих детей, у которых больше зависти к отцовской власти, чем любви к нему, ибо воля в них сильнее проявляется, имея более благодатную почву для взращивания плодов зла, от которого не только чужие страдают, но и сам венценосец часто мучается в тиши, не имея близкого человека, кому он мог бы поведать свое горе и от кого мог бы ожидать искреннего совета.

Для Харди, как и для Шопенгауэра, «Воля» есть та слепая движущая сила, которая вечно куда-то стремится без цели и без сознания и которая безжалостно накладывает свою тяжелую руку на того, кто случайно близко находится.

«Еще до существования времени
В самом зародыше Бытия
Не было никаких признаков,
Что сознание учредило дела земные,

---

[1] «The Dynasts», an epic drama in 3 parts, London 1920, Harper.

Или что оно их установит (таковы мои думы)—в этой мимолетной жизни,
Скорее похоже, как будто Воля,
Наподобие заснувшего ткача,
Чьи пальцы ткут искусно без всякой думы,
Без всякого ведома ткача.
Так было с тех пор, как жизнь впервые появилась,
Так будет Она вечно ткать»[1].

И хотя Дух Сострадания знает, что Воле не больше известно о своих деяниях, чем заснувшему ткачу о своих, хотя Харди знает, что Воля глуха к людским страданиям, как и Толстой знал, что провидение или безличный бог, глухо к людским мольбам, он, как и Толстой, все же чувствовал потребность открыть растерзанную душу свою высшему существу, как будто оно было любящим другом.

«Ах, как хотелось бы молиться
Какому-то Великому Сердцу, чтобы освободило Оно нас
От этого дня зла, этого дня зла»[1].

Но на это Духу Сострадания так отвечает хор Духов Ироний:

«Но где искать Его сострадание?
Да, где Его сердце находится?—
Там ли, где пылает небесный огонь?
Или там, где небесные кратеры лаву извергают?
Или ткутся надзвездные ткани ночные?
Какова форма Его—подделка человеческая?
Что вращает в далекой неосвещенной сфере
Колесо, которое двигает Бесконечное?»[1].

Что касается отношения Толстого к «Движущей Силе», то он отказался ответить на этот вопрос, зная очень хорошо о несовершенстве этого мира «явлений», или, быть может, «Целое», будучи безличным, не заботится о «части», в особенности, когда эта «часть» находится еще в оболочке животного? Поэтому отвергая организованную общественную жизнь, Толстой советует жить внутренней жизнью. Общественная жизнь ведь не дей-

---

[1] «The Dynasts», an epic drama in 3 parts, London, 1920, Harper.

ствительная жизнь, а мир призрачный, иначе невозможно себе представить, как человек может избежать того, что извечно предписано, что входит, как часть в великий план? Общественная жизнь значит—фантазия, ибо провидение будучи добрым, не могло вселить в сердца людей духа уничтожения. Харди тоже считает общественную жизнь призрачной, хотя полагает, что исторические события были начертаны еще прежде, чем «системы солнца были организованы», и вместе с Духом Ироний спрашивает:

«Как когда-то Грек, так и я хотел бы спросить
Кто знает, действительно ли зрелище это?
Или оно—только иллюзия богов (Воли я думаю),
Чтобы шутку какую сыграть?»[1].

Но все же английского пессимиста не оставляет надежда, что «дремлющий ткач», «Оно», может проснуться от своей вековой дремоты:

«Однако Оно может пробудиться и осознать и—
Прежде чем земля обратится в хаос—все понять,
И со знанием употребить безболезненную руку.
Но воздух полон каким-то движением,
Слышатся какие-то радостные звуки, извещающие,
Что бешенство
Всех этих веков
Прекратится и настанет час освобождения от снарядов.
Сознание направляет Волю, чтобы Она творила
Все вещи прекрасными»[1].

Но как могут «уничтожающие войны на суше и на море, намеченные, как все прочее, извечно, быть вычеркнуты»—для фаталистов, подобных Толстому и Харди, трудно объяснить. Это могло быть только слабой надеждой иногда, не больше, чем тщетным желанием. Более последовательным с их стороны было упование на смерть, которая по учению Шопенгауэра, избавляет нас от боли. Так, осматривая поле битвы при Альбуэре (Испания), Дух Милосердия восклицает:

---

[1] «The Dynasts», an epic drama in 3 parts, London, 1920, Harper.

«Их изрубленные кости, Земля, прячь глубоко, глубоко!
Там, где безвредные черви, лаская, ползают.
Какой муж может горевать, какая жена плакать?
Нет, пробуждения лучше—сон!»[2]

В недрах бессознательного «Целого» (для Толстого) или «Его» (для Харди), где часть может спать вечным, непробудным сном; в бессознательном «сверх-мире», где никто «не горюет и не плачет» пессимист ищет убежища от этого мира призраков, где уничтожающие войны намечены извечно и где уши рока закрыты навсегда для молитв.

6. КРИТИЧЕСКИЕ И ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Итак, для Толстого существуют бок о бок два мира: мир духовный (свободный) и мир телесный (зависимый), абстрактная жизнь и общественная жизнь. Этот дуализм, нужный ему для нравственных выводов, которые он может вычитать из истории, сталкивается с его общим мировоззрением, идеалистическим по существу, и угрожает всей его «системе». Действительно, если общественная жизнь предопределена и роль личности сводится к исполнению определенной деятельности, предписанной извечными законами, христианское мировоззрение, сыгравшее такую крупную роль в истории и долженствующее апеллировать к внутренней жизни каждого человека в отдельности (при условиях полнейшей свободы), является результатом ряда законов, связанных временно и пространственно, и как таковое было предопределено испокон века, как, скажем, битва при Бородино. Оно, таким образом, втягивается в тесное кольцо фатализма.

С другой стороны, если человек свободен в выборе идей и интересов, меняющих его чувства и настроения. эти идеи должны влиять и на его поведение, т. е. и на внешнюю жизнь также. На самом деле, учение Толстого основано на том, чтобы служить людям через бога, т. е.

---

[1] «The Dynasts», an epic drama in 3 parts, London, 1920, Harper.

стараться улучшить общественную жизнь. Таким образом внутренняя жизнь вторгается во внешнюю, а внешняя жизнь—во внутреннюю. Эти два мира, свободный и зависимый, оказываются довольно тесно соприкасающимися, и граница, поставленная Толстым между ними, легко проходима. Выходит, что либо общественная часть жизни (материальная) тесно связана с абстрактной (духовной), либо одна из них—иллюзия, ибо она не находит самостоятельного места во вселенной.

С этим также тесно связано разрешение вопроса Толстым о роли личности в истории. Толстой безусловно прав в своей критике идеалистического взгляда историков, что великие эпохи якобы обусловливаются не объективными историческими условиями, а исключительными способностями вождя, но он не в состоянии указать, кем вызываются определенные общественные отношения, делающие возможным выступление вождя на сцену общественной жизни. Сказать провидение, фатум, значит не итти дальше взгляда первобытного человека. Наука ищет причины в объективных условиях; допуская же существование «фатума», провидения, история как предмет науки невозможна, ибо провидение и объективная закономерность взаимно исключающие понятия.

Сказать, что все играют одинаковую роль в общественном процессе, значит отрицать действительность общественных явлений и признать за ними только феноменальное значение. Но Толстой не выдержан до конца в этом отношении. Например, говоря о сражении при Шенграбене, он указывает, как неизвестный офицер Тушин, маленький человек в глазах знатных личностей, оказался героем, даже не подозревая этого. Но как это было возможно?—Либо «ни один волос не может упасть без воли бога», тогда ни больших, ни малых героев нет, а есть только марионетки, хотя для поверхностного наблюдателя разница между людьми сводится к официальному положению, которое они занимают в обществе; либо роль одного превосходит роль другого (Тушин), и тогда не все одинаковы. В первом случае, значение Кутузова не превосходит значения какого-

нибудь барабанщика. Правда, победу России Толстой не приписывает Кутузову, но все же для него Наполеон и Кутузов должны были быть одинаковы, ведь вся разница для него только в той роли, которую им приходится играть. Хвалить же или порицать марионеток Толстому не следовало бы, ибо не по вине марионетки она действует определенным образом.

Но что же при таком «ярлычном» взгляде остается делать историкам?—Разве совершенно покинуть историю, ибо как исторический факт человеческий элемент оказывается совершенно излишним, а бесконечно-малая величина ведь не играет роли в истории. Но из этого взгляда следует другой вывод, а именно, что моральное значение вождей — фикция, ибо если Наполеоны не имеют значения для истории, то не имеют его ни Христос, ни Будда, ни Сократ и т. д.; все эти моральные вожди тоже были людьми и потому провидение приклеило им «ярлычки», чтобы они играли свою роль (хотя другую). Выходит, что Христос говорил в своей нагорной проповеди решительно все, что нужно было сказать в тот момент (поскольку это историческая проповедь), как Наполеон писал приказ, когда провидению это нужно было для осуществления своей цели.—«Без воли бога ни один волос не может упасть».—А христианское движение не мало волос стоило человечеству.—Правда, Христос, Будда и Сократ апеллировали к духовной части человека, а не к животной части его, но влиять на людей, на историю Христос не мог без божьей воли. Наполеон, однако, должен был расплатиться за свою кажущуюся славу действительным лишением свободы (хотя он собственноручно не совершил больше преступлений, чем какой-нибудь рядовой), как Христос за свои деяния—своей жизнью. Но один сошел в могилу, как злодей, другой,—как бог, между тем, как в действительности у Толстого получается, что все преступления совершило провидение для известной ему одному цели. Другое предположение Толстого, чисто идеалистическое,—что зло есть только иллюзия, более согласуется с его учением, ибо для божества ни временного добра,

ни временного зла не существует, только наше невежество может сделать такое различие. Толстой это часто и говорит, что зло не только не существует для бога, но и для людей оно не существует. Описывая состояние Пьера Безухова в плену он так и говорит, что понятие о счастье и несчастье относительно.

«Он (Пьер) узнал, что так как нет на свете положения, в котором бы человек был счастлив и вполне свободен, так и нет положения, в котором он был бы несчастлив и не свободен. Он узнал, что есть граница страданий и граница свободы, и что эта граница очень близка; что тот человек, который страдал от того, что в розовой постели его завернулся один листок, точно так же страдал, как страдал он теперь, засыпая на голой, сырой земле, остужая одну сторону и согревая другую; что, когда он бывало надевал свои бальные узкие башмаки, он точно так же страдал, как и теперь, когда он шел уже босой совсем (обувь его давно растрепалась), ногами, покрытыми болячками. Он узнал, что когда он, как ему казалось, по собственной своей воле, женился на своей жене, он был не более свободен, чем теперь, когда его запирали на ночь в конюшню». [1]

Но, если «граница свободы и граница страданий очень близка», если почти не существует различия между пленником, у которого ноги покрыты «болячками», и барином, который страдает от своих узких, бальных туфель; между положением, когда его запирали в конюшню, и семейным положением, которое тоже было совершено по воле самого рока (или зрячего провидения, что совершенно безразлично), тогда весь вопрос о счастье и несчастье, о добре и зле, о нравственности и безнравственности отпадает и все слова его о смысле жизни, состоящем в самоусовершенствовании и служении людям через бога, теряют всякий смысл. Вот почему Толстой может говорить: «Только тот, кто не знает того, что в нем живет Бог, может считать одних людей более важными, чем других» [2]. Тут нравственность по-

---

[1] «Война и мир», т. VIII, стр. 152.
[2] «Путь жизни», стр. 212.

ражает самое себя. Нет Христа, нет и Иуды, нет христианства, нет и предательства, ничего нет, и вопрос «все ли дозволено» остается без ответа.

Итак, предложение Толстого «интегрировать» и «дифференцировать» с тем, чтобы установить новый метод в истории, оказывается совершенно излишним, ибо история как предмет изучения жизни народов вовсе не нужна. Кто будет пользоваться историческим опытом, для чего он нужен будет и в чем будет тогда состоять история? Ведь вся общественная жизнь принадлежит к низшему разряду? Как ни вертись, к каким заключениям ни приди, из фаталистического заколдованного круга все равно не выйти, и потому изучение истории бесполезно. Что и для буддизма история не интересна мы узнаем из книги Кожевникова:

«Буддизм и его священное писание,—пишет он,—равнодушные к судьбе природы, безучастны и к исторической судьбе человеческого рода; апатичные к началу жизни, они таковы же и к ее продолжению. Историческое понимание было вообще всегда чуждо своеобразному складу индусского ума, буддийской же психологии—в особенности. История—ведь это смена жизней, внешних форм бытия, т. е., тех, полных страданиями перевоплощений, которым и стремится положить конец покинувшая всякую надежду буддийская мудрость. Правда, достижение этой конечной цели обусловлено предыдущими действиями, а они-то и составляют содержание истории. Но, с этой точки зрения, действие важно не в своем временном и местном, т. е. историческом значении, а лишь в нравственно-психологическом, субъективном смысле»[1].

Тот, для кого земная жизнь представляется сплошным страданием, должен притти к таким заключениям, к каким пришли буддизм и Толстой. Конечно, «индусский ум» здесь не при чем, можно говорить об идеологии и чувстве тщетности буддизма, вызванных определенными историческими условиями, в которые отдель-

---

[1] В. А. Кожевников. «Буддизм в сравнении с христианством», т. I, Петроград, 1916 г., стр. 141.

ные люди и классы впадают, живя в безвыходном положении, т. е. когда пессимиз приводит их к вере в нирвану.

А что Толстой все больше и больше склонялся к почитанию нирваны, можно видеть из письма его к Фету: «О нирване смеяться нечего и тем более сердиться. Всем нам (мне по крайней мере), я чувствую, она гораздо интереснее, чем жизнь, но я согласен, что, сколько бы я о ней ни думал, я ничего не придумаю другого, как то, что эта нирвана — ничто. Я стою только за одно — за религиозное уважение, ужас к этой нирване» [1].

Итак, нирвана «гораздо интереснее, чем жизнь», хотя «нирвана—ничто». Толстой часто говорил о «Целом» и «Бесконечном». Но, должно быть, для бесконечно-малой величины, каким человек представляется в земной жизни, по учению Толстого, «Ничто» и «Бесконечное» почти одинаковы. Действительно, провидение, чувствующее любовь ко «всем» и ни к кому в частности, посылающее несчастье одному для блага другого, не многим отличается от неумолимого рока древних. А что касается будущей жизни, то для существа («части» «Целого») без сознания, каким Толстой себе рисует человека после смерти, нет различия между понятиями «Ничто» и «Бесконечное», и, следовательно, нет разницы между вечной жизнью и вечной смертью.

---

[1] Приложение к «Русскому слову», т. XXI, стр. 193.

Глава четвертая

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРЫ

1. КУЛЬТУРА И ПРОГРЕСС

У Толстого был какой-то панический страх перед культурой, как перед надвигающейся грозой. Ему казалось, что в ней кроются те адские силы, которые, раз освободившись, выместят всю злобу на человеке за нанесенные им обиды, за желание их поработить. Олицетворением этой страшной силы для него служила машина. Эту мысль, как бы мимоходом, он так выражает: «Машина есть страшная машина. Если бы явно понимали ее опасность, мы никогда не допустили бы ее образования» [1].

Он опасался, что материальный прогресс, плотью которого является машина, а душой—науки, затмит моральный прогресс (христианство), а христианство и цивилизация были для него, как и для богобоязненных странников, часто посещавших родительский дом, смертельные враги, которые не могут ужиться вместе, и почти с начала своей литературной деятельности он ополчился против цивилизации и до смерти своей остался ее самым лютым врагом.

С самого раннего детства, когда после смерти матери он остался под опекой своих благочестивых тетушек, странники, посещавшие их дом, произвели на него неизгладимое впечатление. Жизнь странника, «живущего для бога», без имущества, семьи и имени, пленила фантазию впечатлительного ребенка и держала ее до заката дней великого художника. Об этих ранних влияниях он сам рассказывает следующее:

---

[1] «Дневник Льва Николаевича Толстого», 26 июня 1899 г.

«Я сказал, что тетенька Татьяна Александровна имела самое большое влияние на мою жизнь. Влияние это было, во-первых, в том, что еще в детстве она научила меня духовному наслаждению любви. Она не словами учила меня этому, а всем своим существом заражала меня любовью.

«Я видел, чувствовал, как хорошо ей было любить, и понял счастье любви. Это—первое; второе—то, что она научила меня прелести неторопливой, одинокой жизни... Главное свойство ее жизни, которое невольно заражало меня, была ее удивительная, всеобщая доброта ко всем без исключения. Я стараюсь вспомнить и не могу ни одного случая, когда бы она рассердилась, сказала резкое слово, осудила бы, и не могу вспомнить ни одного случая за 30 лет жизни...»

Хотя и не столь замечательной, как Т. А. Ергольская, но все же незаурядной личностью была одна из двух родных теток Толстого, Александра Ильинишна, после смерти Николая Ильича бывшая опекуншей его детей. «Тетушка эта была истинно религиозная женщина. Любимые ее занятия были чтения жития святых, беседы с странниками, юродивыми, монахами и монашенками, из которых некоторые жили всегда в нашем доме, а некоторые только посещали тетушку... Тетушка Александра Ильинишна не только была внешне религиозна, соблюдала посты, много молилась, общалась с людьми святой жизни, каков был в ее время старец Леонид в Оптиной пустыни, но сама жила истинно христианской жизнью, стараясь не только избегать всякой роскоши и услуги, но стараясь сколько возможно служить другим. Денег у нее никогда не было, потому что она раздавала просящим все, что у нее было» [1].

Все дорогое и светлое у него было связано с деревней. К городу его ненависть росла с годами, так что город стал для него олицетворением всех бедствий. Разгульную жизнь, которую он вел там, карточная игра, коей он порою предавался, угнетали его тем больше, чем глубже он в них погружался. Чувствуя, что одним раскаянием

---

[1] «Воспоминания детства», т. I, изд. 1928 г., стр. 344—350,

ему не изгнать городского беса, он оставил столицу и отправился на Кавказ на военную службу. Примитивная жизнь независимых казаков, «неиспорченная» еще культурой, пленила его своей простототй и красотой.

Русско-турецкая война сначала захватила его страстную, увлекающуюся натуру, но оставил он службу убежденным врагом войны. Вернувшись в Петербург уже известным писателем, он снова предался шумной жизни и снова в ней разочаровался, как разочаровался он в круге писателей.

Деревня стала его манить своей неиспорченностью, ибо там меньше соблазнов, а соблазнов у него были причины опасаться. Город ему казался причиной борьбы, жадности, братоубийства и разврата, и он никак не мог понять, почему город привлекает нравственных, мыслящих людей. Вместе с ненавистью к урбанизму в него вселилась нелюбовь к культуре и к ее представителям.

По его мнению материальный прогресс является результатом деятельности небольшой кучки людей, поставивших себе целью порабощение трудящихся. О материальном прогрессе знают только в некоторых местах Европы, близорукие ученые, однако, усматривают его во всем мире. И так выгоден кажется он господствующему классу, что тот готов насаждать прогресс при помощи штыков. С другой стороны, в тех местах, где материальный прогресс действительно существует, он является только проклятием для человечества, ибо «что признать благосостоянием,—улучшение ли путей сообщения, распространение книгопечатания, освещение улиц газом, размножение домов призрения бедных и т. п., или первобытное богатство природы—леса, дичь, рыбу, сильное физическое развитие, чистоту нравов и т. п.? Человечество живет одновременно столь многоразличными сторонами своего бытия, что определить степень его благосостояния в известную эпоху и определить ее человеку—невозможно. Один человек видит только прогресс искусства, другой—прогресс добродетели, третий—прогресс материальных удобств, четвертый—прогресс физической силы, пятый—прогресс социального устройства, шестой—прогресс науки, седь-

мой—прогресс любви, равенства и свободы, восьмой—прогресс газового освещения и машинного шитья. И человек, который бесстрастно будет относиться ко всем сторонам жизни человечества, всегда найдет, что прогресс одной стороны всегда выкупается регрессом другой стороны человеческой жизни»[1].

Прогресс, говорит он, был бы благом только в том случае, если бы он облегчал жизнь большинства, если бы выгоды перевесили невыгоды. Но всякий может убедиться в противоположном, а именно, что «1) Народонаселение увеличилось,—увеличилось так, что необходима теория Мальтуса. 2) Войска не было,—теперь оно стало огромно; с флотом то же самое. 3) Число мелких землевладельцев уменьшилось. 4) Города стянули к себе большую часть народонаселения. 5) Земля обнажилась от лесов. 6) Заработная плата стала наполовину больше, цены же на все увеличились и удобств к жизни стало меньше. 7) Подать на бедных удесятерилась. Газет стало больше, освещение улиц лучше, детей и жен меньше бьют, и английские дамы стали писать без орфографических ошибок»[2].

Толстой отказался признать благосостоянием народа улучшение путей сообщения, распространение книгопечатания, но он признал благосостоянием нетронутые леса, кишащие дичью. Перечисляя успехи прогресса в различных областях, он противопоставляет прогрессу материальных удобств, социального устройства и развития наук прогресс равенства и свободы, не понимая, что с увеличением материальной основы, т. е. производительных сил, духовный прогресс тоже растет и что «газовое освещение» и «машинное шитье» облегчают жизнь людей. Поэтому у него выходит, что прогресс одной стороны жизни всегда покупается ценой регресса другой стороны ее.

Мы уже видели, что свобода означает для Толстого «внутреннюю» свободу, т. е. стремление к самоусо-

---

[1] «Прогресс и определение образования», т. IV, стр. 125—126.
[2] Там же, стр. 127.

вершенствованию, не удивительно поэтому, что прогресс для Толстого означает «внутренний» прогресс.

«Я,—говорит он,—как и все люди, свободные от суеверия прогресса, вижу только, что человечество живет, что воспоминания прошедшего так же увеличиваются, как и исчезают; что труды прошедшего часто служат основой для новых трудов настоящего, часто служат преградой для них; что благосостояние людей то увеличивается в одном месте, в одном слое и в одном смысле, то уменьшается; что как бы мне ни желательно было, я не могу найти никакого общего закона в жизни человечества; а что подвести историю под идею прогресса, точно так же легко, как подвести ее под идею регресса или под какую хотите историческую фантазию. Скажу более: я не вижу никакой необходимости отыскивать общие законы в истории, не говоря уже о невозможности этого. Общий вечный закон написан в душе каждого человека. Закон прогресса, или совершенствования, написан в душе каждого человека и только вследствие заблуждения переносится в историю. Оставаясь личным, этот закон плодотворен и доступен каждому; перенесенный в историю, он делается праздною, пустою болтовней, ведущей к оправданию каждой бессмыслицы и фатализма. Прогресс вообще во всем человечестве есть недоказанный и несуществующий для всех восточных народов, и потому сказать, что прогресс есть закон человечества, столь же неосновательно, как сказать, что все люди бывают белокурые за исключением черноволосых» [1].

Казалось бы, что раз «вечный закон написан в душе каждого человека», за него нечего ратовать и нет нужды переносить его не только в историю, но и в чье-либо учение. Помимо того, как может закон быть плодотворным, когда он остается только личным,—Толстой нам не говорит. Не должна нас также удивить боязнь Толстого, что теория прогресса может привести людей «к оправданию каждой бессмыслицы и фатализма». Эти статьи были написаны им в 1862—1863 гг., а «Война

[1] Там же, стр. 124—125.

и мир»—в 1864—1869 гг., когда на теории фатализма им строилась философия истории и когда он осуждал историков, не верующих в фатализм. Будучи «свободен» от «суеверия прогресса», он однако же, не был свободен от суеверия «внутреннего прогресса», якобы находящегося в «душе» каждого человека, ибо в этом он видел необходимость, а что он считал необходимым, то ему казалось реальным. Тут, разумеется, вопрос не в том, считал ли Толстой необходимым отыскивать общие законы, или нет, а в том, существуют ли они вообще, и если существуют, то игнорировать их невозможно, приходится просто делать необходимые заключения, вытекающие из них. Но для Толстого-моралиста это было не выгодно. Из этих отрывков видно, что уже в начале 60-х годов молодой автор искал самоусовершенствования и усовершенствования каждого человека в отдельности, а не человечества, ибо, чтобы каждый в отдельности усовершенствовался, надо, чтобы каждый сам искал «вечного закона», написанного в его душе, в коллективном же прогрессе Толстой не видел «никакой необходимости».

2. НАУКА, ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРИКЛАДНАЯ

Практически «материальный прогресс» ведет к «улучшению путей сообщения и машинного шитья», а эти изобретения, согласно Толстому, не улучшают положения простого народа. Как же смотрел он на другие изобретения, скажем, телеграф, телефон и т. д.?—И эти изобретения, как и всякие другие, он считал вредными, ибо они помогают богатым укрепить свое положение и при их помощи они еще успешнее грабят народ. С увеличением изобретений растет имущество капиталистов, а богатство требует охранения его постоянной армией. Это отрывает трудовой элемент от земли, еще больше обременяет крестьян.

Научился ли крестьянин, спрашивает он, чему-нибудь, чего он прежде не знал, до развития науки? Открыли ли для него ученые какие-нибудь новые, неведомые до того растения? Прибавили ли они какие-нибудь новые

съедобные злаки? Научили ли они хозяйку печь хлеб? Приручили ли они новых животных, которые оказались бы помощью в хозяйстве? А изобретение книгопечатания, могут возразить, разве не является одним из величайших благ для человечества?—На это он дает следующий ответ: «Для меня очевидно, что распространение журналов и книг, безостановочный и громадный прогресс книгопечатания, был выгоден для писателей, редакторов, издателей, корректоров и наборщиков. Огромные суммы народа косвенными путями перешли в руки этих людей. Книгопечатание так выгодно для этих людей, что для увеличения числа читателей придумываются всевозможные средства: стихи, повести, скандалы, обличения, сплетни, полемика, подарки, премии, общества грамотности, распространение книг и школы для увеличения числа грамотных. Ни один труд не окупается так легко, как литературный. Никакие проценты, так не велики, как литературные. Число литературных работников увеличивается с каждым днем. Мелочность и ничтожество литературы увеличиваются соразмерно увеличению ее органов. Но ежели число книг и журналов увеличивается, ежели литература так хорошо окупается, то, стало быть, она необходима, скажут мне наивные люди. Стало быть, откупа необходимы, что они хорошо окупались? — отвечу я» [1].

Но это не единственный вред, который приносит книгопечатание. В тот момент, когда крестьянин научается пользоваться печатным словом, как только он начинает интересоваться поэзией, он перестает быть тем, чем он есть. Не из книг крестьяне учились своей работе. Следовательно, как другие изобретения, так и книгопечатание вредны для народа, так как они помогают богатым эксплоатировать народ.

Толстой видел только одну сторону этой медали, а на другую он и смотреть не хотел. Правда, и изобретения и печатное слово использовываются богатыми при эксплоатации трудящихся, но ведь изобретения также дают дальнейший толчок развитию производительных

[1] Там же, стр. 130—131.

сил. Иными словами, помогая развитию капитализма, они этим самым приближают его к собственной погибели, так как у его классового врага (рабочего класса) начинает расти самосознание. Непосредственно же, печатное слово помогает расширять и углублять классовую идеологию трудящихся. С увеличением материального прогресса, основы общественной жизни, духовный прогресс тоже увеличивается. Толстой же хочет строить здание без основания, поэтому у него выходит, что материальный прогресс—движение не вперед, а назад.

Когда мы сравниваем эту статью, написанную в 1862 г. с его трудами, написанными после 80-х гг., мы видим, что время принесло очень мало изменений в его отношение в науке. Даже книгопечатание им считалось вредным тогда. Уже в то время он осуждал литературу за то, что она роет пропасть между бедным и богатым еще глубже, за то, что она будто вредна для большинства. Уже в то время единственный критерий науки—в улучшении нравов, как он их понимал; уже и тогда он считал безграмотного в нравственном отношении выше образованного. Его враждебное отношение к культуре, ярко выраженное на старости лет, довольно рельефно выделяется уже в первые годы его литературной деятельности. Уже тогда он не имел уважения к печатному слову, свалив в одну кучу «стихи, повести, скандалы и сплетни».

Что же касается науки, то она им рассматривалась как злой дух культуры и ее он не любил, как добрый христианин. Об этой своей нелюбви к науке он писал много и очень резко. Вот некоторые иллюстрации его оценки науки:

«Человек, признающий небеса твердым сводом, признающий дьявола и чудеса святых, и человек, признающий атомы и спиритизм, нисколько не разнятся по своей восприимчивости, по своей пригодности для познания истины и для нравственной деятельности. Они разнятся по, так сказать, умственному возрасту. Один взрослый человек,—другой ребенок или юноша...

«Занятия наукой суть специальные занятия, наполняющие досуг человека и служащие на пользу другим

людям, точно такие же занятия, как изготовление пирожков, делание ламп и чего хотите. А наша несчастная молодежь придает этим занятиям значение нравственной деятельности. Вот в чем беда... Одним не мешает самое высшее знание видеть, в чем истинная деятельность человека, а другие (как вы ни развивайте для них область знаний) уткнутся в атомы и силы, как в Иверскую и мощи, и думают, что в них все, и что, кроме того, как ставит свечи Иверской и изучать материю, больше делать нечего» [1].

Сравнение теории атомов с Иверской довольно характерно для его собственного фанатизма. Казалось бы, что занятия науками раз они полезны, пусть только в той мере, как изготовление ламп, осуждению не подлежат, и сравнение их с поклонением мощам, ни на чем не основано. Еще более характерен его ответ крестьянину, когда тот спросил у Толстого, давать ли образование своему сыну. Это письмо было написано Толстым в 1909 г., т. е. за год до его смерти. Оно как бы подытоживает его отношение к науке.

«Они,—пишет он,—с одинаковым старанием и важностью исследуют вопрос о том, сколько весит солнце и не сойдется ли оно с такой или такой звездой, и какие козявки где живут и как разводятся, и что от них может сделаться... и какой царь с каким воевал и на ком был женат... и почему нужны тюрьмы и виселицы, и как и чем заменить их, и из какого состава какие камни и какие металлы... и как делать электрические двигатели и аэропланы, и подводные лодки, и пр., и пр., и пр. И все это науки с самыми странными вычурными названиями, и всем этим с величайшей важностью передаваемым друг другу последованиям конца нет и не может быть, потому что делу бывает начало и конец, а пустякам не может быть и нет конца... Выдумывают эти люди всякие игры, гулянья, зрелища, театры, борьбы, ристалища, в том числе и то, что они называют наукой.

---

[1] «Спелые колосья», стр. 105—107.

«Знаю, что эти мои слова покажутся верующим в науку,—а в науку теперь больше верующих, чем в церковь, и веру эту еще никто не решается назвать тем, что она есть в действительности: простым и очень грубым суеверием,—покажутся мои слова таким страшным кощунством, что эти верующие не удостоят мои слова внимания и даже не рассердятся, а только пожалеют о том старческом оглупении, которое явствует из таких суждений...

«Но если и допустить, что мир действительно таков, каким он представляется одному из бесчисленных существ, живущих в мире—человеку, или то, что, не имея возможности познать мир, каков он в действительности, мы довольствуемся изучением того мира, который представляется человеку, то и тогда познание этого мира не может точно так же удовлетворить требованиям разумной любознательности. Не может удовлетворить потому, что все явления этого мира представляются человеку не иначе, как в бесконечном времени и бесконечном пространстве...

«Человек произошел от низших животных, а низшие животные от кого? А сама земля как произошла? А как произошло то, от чего произошла земля? Где мне остановиться, когда я знаю, что во времени конца нет и не может быть ни вперед, ни назад?» [1].

То же возражение об относительности наших знаний он выставляет в другом месте: «Если человек думает, что все, что он видит вокруг себя, весь бесконечный мир точно таков, каким он его видит, то он ошибается. Все телесное человек знает только потому, что у него такое, а не иное зрение, слух, осязание. Будь эти чувства другие,—и весь мир был бы другой. Так что мы не знаем и не можем знать, каков тот телесный мир, в котором мы живем. Одно, что мы верно и вполне знаем, это нашу душу» [2].

А почему мы так «верно и вполне знаем нашу душу» этого Толстой не нашел нужным подробно разъяснить

[1] «О ложной науке» (ответ крестьянину), прилож. к «Русскому слову», т. XXI, стр. 57—59.

[2] «Путь жизни», стр. 49—50.

Сказать, что все достижения науки состоят в одной каталогизации и наименовании предметов науки, значит вполне сознательно закрыть глаза на ее достижения. Наука для него—суеверие, но если ученые не могут сказать, как произошли низшие животные, то из этого вовсе не следует, что они произошли от бога и что такое заключение не суеверие. Почему проведение границы, где-то в бесконечности времени и пространства и наименование ее первопричиной более понятно, чем гипотезы науки?

Но может быть Толстым не была признана теоретическая наука, в которой он не видел прямой пользы для людей, а была признана прикладная наука, скажем, медицина?—И к медицине он относился отрицательно, так как медицине якобы приходится, перешагнув через сотни людей, помогать только единицам и то таким, которые не вполне выздоравливают, становясь лишь бременем для себя и для общества. В лучшем случае, медицина может только залечить болезнь, но не предупредить ее. Народу не указывают, как избежать болезни, он не окружен необходимыми условиями, которые делали бы помощь врача излишней, но стараются лечить людей, когда уже поздно.

«В еще худшем положении,—говорит он,—находится врач. Его воображаемая наука вся так поставлена, что он умеет лечить только тех людей, которые ничего не делают и могут пользоваться трудами других. Ему нужно бесчисленное количество дорогих приспособлений, инструментов, лекарств, гигиенических приспособлений квартиры, пищи, нужника, чтобы ему научно действовать; ему, кроме своего жалованья, нужны такие расходы, что для того, чтобы вылечить одного больного, ему нужно заморить голодом сотню тех, которые понесут эти расходы. Он учился у знаменитостей в столицах, которые держат пациентов только таких, которых можно лечить в клиниках, или которые, лечась, могут купить необходимые для лекарства ма-

шины и даже переехать сейчас с севера на юг и на такие или другие воды» [1].

Это типичный пример того, как Толстой умаляет значение всего, что ему не нравится и как он не останавливается даже перед преувеличением, если оно может подкрепить высказанное им положение. «Чтобы вылечить одного больного, ему нужно заморить голодом сотню тех, которые понесут эти расходы». Если это даже верно по отношению к представителям буржуазии, то в общем этот взгляд далеко не верен, и Толстой не мог не знать этого преувеличения. Но разве его «героиня-правда» не страдала довольно часто, когда ей изменяли во имя «христианской истины»? Примерно, когда Толстой говорит, что медицина не сделала никакого прогресса с начала ее существования.

Почему же Толстой так нападает на медицину и врачей?—А критикует он их потому, что врачи, сами не зная причины болезни, не будучи в состоянии оказывать помощь больным, все же берутся лечить, т. е. они просто напросто шарлатаны. При нынешнем состоянии медицины причины болезни не могут быть уложены в какие-то определенные законы. Человек—не машина, и один человек отличается от другого, поэтому осложнения бывают такие, что врачи не могут знать про них, тем более предвидеть.

Теперь же положение вещей таково, что продолжительность жизни большинства людей, ввиду неподходящих условий, сокращается на половину, и вина врачей, главным образом, в том, что они скрывают истинное положение вещей от общества. Поступают они так ради своей выгоды, ибо чем меньше публика знает про невежество врачей, тем лучше для них, как это было в старину с кастой жрецов. Но несмотря на их обман, вера, или суеверие в них все же существует по тем же причинам, по которым существовала вера в чародеев. «Наука в наше время занимает совершенно то место которое занимало жречество несколько сот лет тому назад.

---

[1]«Так что же нам делать?», т. XIII, стр. 184.

«Те же признанные жрецы—профессора, те же касты жречества в науке—академии, университеты, съезды.

«То же доверие и отсутствие критики в верующих и те же среди верующих разногласия, не смущающие их. Те же слова непонятные, вместо мысли, та же самоуверенная гордость.

— «Что же с ним говорить, он отрицает откровение.

— «Что же с ним говорить, он отрицает науку» [1].

А существование каст в науке, как и в обществе, не согласуется с христианством, ибо равенство—основной завет Христа.

3. ПРОСВЕЩЕНИЕ И НРАВСТВЕННОСТЬ

Если современная культура ложна и вредна, по учению Толстого, то просвещение в его глазах стоит ничуть не выше и не только потому, что в учебных заведениях обучают этой ложной культуре. Школа имеет свои собственные грехи: основана она на насилии и конечной целью ставит покорность молодого поколения. К этому убеждению он пришел рано, еще в периоде своей педагогической деятельности, т. е. в начале 60-х годов. В своей статье «О народном образовании» он так критикует школу:

«Ребенок идет в школу с убеждением, что единственно известная ему власть отца не одобряет власти правительства, которой он покоряется, поступая в школу. Известия, которые он получает от старших товарищей, бывших уже в этом заведении, не должны прибавить ему охоты к поступлению. Школы представляются ему учреждением для мучения детей,—учреждением, в котором лишают их главного удовольствия и потребности детского возраста—свободного движения, где Gehorsam (послушание) и Ruhe (спокойствие)—главные условия, где даже для того, чтобы пойти на час, ему нужно особое позволение, где каждый проступок наказывается линейкой, тою же палкой, хотя в официальном мире значится уничтожение телесного наказания линейкой,

[1] «Путь жизни», стр. 284.

или продолжение для ребенка жесточайшего положения учения. Школа справедливо представляется ребенку учреждением, где его учат тому, чего никто не понимает, где его большею частью заставляют говорить не на своем родном: patois, Mundart, а на чужом языке, где учитель большей частью видит в учениках своих прирожденных врагов, по своей злобе и злобе родителей, не хотящих выучить того, что он сам выучил, и где ученики, наоборот, смотрят на учителя, как на врага, который только по личной злобе заставляет их учить столь трудные вещи. В таком заведении они обязаны пробыть лет шесть и часов по шести каждый день» [1].

Не надо думать, что Толстым имелась в виду одна русская школа. Познакомившись с западно-европейской системой преподавания во время своего пребывания за границей, он пришел к заключению, что школьная система просвещенного Запада была вовсе не такая совершенная, чтобы брать с нее пример. Наоборот, всеобщее обязательное учение, которым Западная Европа так гордится, он считал большим недостатком, вследствие того, что при обязательном обучении приходится прибегать к насилию.

Нападал он не на какой-нибудь педагогический метод, а на все существующее обучение, обвиняя учителей в том, что их преподавание и отношение к ученикам только портит их. Школа поставлена так, что учитель видит в учениках своих врагов, и так как это отношение продолжается из поколения в поколение, то это доказывает, что в самой постановке школы, независимо от того или иного преподавателя, есть что-то такое, что отталкивает учащегося, вместо того, чтобы его привлечь. И учащийся далеко неохотно посещает место, где ему приходится встречаться со своим врагом—учителем.

А все это потому, что школа, установленная сверху и силой, уподобляется стаду, нужному для пастуха, ибо администрацией принимаются во внимание не уче-

---

[1] Т. IV, стр. 18—19.

ники, а учитель. По этой-то причине игра, разговор, смех, свободное движение детей—условия, при которых ученики чувствовали бы себя свободными и довольными, совершенно недопустимы. А чтобы добиться полного послушания, у учителя есть только одно средство—дисциплина, но она нужна ему для собственного удобства, а ученикам она не только не приносит пользы, но применение дисциплины скверно влияет на душу ребенка. Учитель совершенно не заинтересован жизнью ребенка, а потому он не старается изучить ее. Наоборот, это школьникам приходится изучать учителя, дабы они могли приспособиться к нему. В правдивости этого положения можно убедиться, присматриваясь к ребенку в школе, когда он находится под зорким оком учителя, и на улице, когда он предоставлен самому себе. В школе он скучен, невнимателен, часто туп и рассеян, а на улице он резв, внимателен и наблюдателен.

Надо ли еще сомневаться в том, что школьная система калечит детей. Помимо того, школа должна развиваться вместе с жизнью, однако везде установлен одинаковый тип школы, как-будто жизнь была бы одинакова везде. Насколько школа не соответствует ее назначению, можно судить по тому, что, по мнению Толстого, средневековая школа лучше отвечала потребностям своего времени, чем современная.

И не только одна низшая ступень школы не отвечает нуждам времени, не только она одна находится в таком плачевном положении. Высшее учебное заведение не больше отвечает запросам времени, чем низшая школа. Оно не подготовляет молодых людей к тому руководящему положению, которое они должны будут занимать в обществе по окончании курса. Потратив много лет на занятия, по окончании учебного заведения, кандидат не знает за что взяться. Все науки, которые им изучались оказываются ненужными для того поста, который приходится занимать. Бесполезными оказываются и интегральные вычислинения, и греческая литература, и римское право. Все эти предметы навязываются школьной администрацией студенту, не позволяя ему выработать ни самостоятельного характера, ни самостоя-

тельных взглядов на жизнь. Его только кормят информацией, которая ему ни на что не пригодна. Молодой человек там не только не приобретает нужных знаний, но теряет свое время, и для него было бы гораздо лучше, если бы он был предоставлен самому себе. Но современная школа имеет целью привить не свободу,— а покорность и подготовляет юношу быть послушным орудием в руках привилегированного класса.

История педагогики нас учит, что учащимся приходилось платить за все ошибки новых теорий, ибо недостаток теорий состоит в том, что все старые методы забрасываются. В результате получается крайняя односторонность воспитания. В лучшем случае новые методы могли бы быть пригодными для некоторых учащихся, но не для всех. Педагоги же напяливают на всех один метод, как будто все учащиеся имеют одинаковые способности и интересы. Но как ни плох новый метод, еще хуже дело обстоит с самими педагогами. Преподавание по плечу не каждому, кто берется за него, и зависит оно от личных способностей преподавателя, а не только от метода. За преподавание берется каждый, и потому результаты такие скверные. Толстой рисует воспитание так:

«Воспитание есть стремление одного человека сделать другого таким же, каков он сам. (Стремление бедного отнять богатство у богатого, чувство зависти старого при взгляде на свежую и сильную молодость,—чувство зависти, возведенное в принцип и теорию). Я убежден, что воспитатель только потому может с таким жаром заниматься воспитанием ребенка, что в основе этого стремления лежит зависть к чистоте ребенка и желание сделать его похожим на себя, то есть больше испорченным... что воспитание, как умышленное формирование людей по известным образцам,—неплодотворно, незаконно и невозможно. Здесь я ограничусь одним вопросом. Права воспитания не существует. Я не признаю его, не признает, не признавало, и не будет признавать его все воспитываемое молодое

поколение, всегда и везде возмущающееся против насилия воспитания» [1].

Толстой придавал воспитанию совершенно другое значение, чем воспитатели. Что же такое воспитание? Вот его ответ: «Мы убеждены, что образование есть история и потому не имеет конечной цели. Образование в самом общем смысле, обнимающее и воспитание, по нашему убеждению, есть та деятельность человека, которая имеет основанием потребность к равенству и неизменный закон движения вперед образования» [2].

Смысл этого неясного выражения «неизменный закон движения вперед образования»—мы узнаем, когда вспомним, что прогресс для Толстого заключается не в развитии науки, не в материальном улучшении быта общества, а в развитии нравственных и религиозных идей. Но если наука пошла по ложному пути; если ученые занимают такое же положение, какое некогда занимали жрецы; если воспитатели желают испортить ребенка, завидуя его чистоте, тогда, значит, ни наука, ни школьное воспитание не нужны. Толстой, однако, не говорит этого: наука как активность разума, так же необходима, как питание для тела, утверждает он, но вместо «ложной» науки нужна «истинная» наука, имеющая своим основанием христианскую нравственность. В «царстве божьем на земле» ученых и воспитателей, как они понимаются теперь, вовсе не будет. Истинные учителя жизни будут слишком заняты, чтобы предаваться такому вредному времяпрепровождению: они будут заняты другим, более полезным делом: учить людей жить здоровой семейной жизнью, уважать друг друга, объяснять им вред войны, т. е. они будут учителями нравственности. «Только тогда наука перестанет быть тем, чем она есть теперь: с одной стороны,—системою софизмов, нужных для поддержания отжившего строя жизни, с другой стороны,—бесформенной кучей всяких, большею частью мало или вовсе ни на что ненужных знаний, а будет стройным органическим целым,

---

1 «Воспитание и образование», т. IV, стр. 87—88.
2 «О народном образовании», т. IV, стр. 31.

имеющим определенное, понятное всем людям и разумное назначение, а именно: вводить в сознание людей те истины, которые вытекают из религиозного сознания нашего времени» [1].

«Наука» эта—не новая затея, она уже давно существует и существовала еще прежде, чем «ложная» наука выступила на сцену. «Законы Солона, Конфуция—наука; учение Моисея, Христа—наука; постройки в Афинах, псалмы Давида, обедни—искусство; но изучение тел в четвертых измерениях и таблиц химических соединений и т. п. никогда не было и не будет наукой. Место настоящей науки занимают в наше время церковные и правительственные обряды, в которые одинаково никто не верит и на которые одинаково никто не смотрит серьезно; то же, что называется у нас наукой искусством, есть произведение праздного ума и чувства, имеющее целью щекотать такие же праздные умы и чувства, непонятное и ничего не говорящее народу, потому что не имеет в виду его блага» [2].

Но если «таблицы химических соединений никогда не были и не будут наукой», а науками являются учения Конфуция и Моисея, то, очевидно, что их можно причислить уже к наукам прошлого, но согласно разделению Толстым всех нравственных учений на три разряда, их можно причислить только к категории второго разряда, т. е. они еще являются языческими учениями. Таким образом, «истинной наукой» оказалось бы только христианское учение, но и то даже не первых христиан, чье толкование еще является полуязыческим, (согласно Толстому). Нравственность и «истинная» наука, значит, преследуют ту же цель, а наука есть только другое обозначение понятия нравственности, тем более, что наука наподобие химии, «есть произведение праздного ума», «ничего не говорящего народу» и не имеющее «в виду его блага».

---

[1] «Что такое искусство?», т. XVI, стр. 157.
[2] «Так что же нам делать?», т. XIII, стр. 200.

Итак, то, что мы подразумеваем под понятием науки, должно быть изгнано из «божьего царства на земле». Религиозно-нравственные «науки» должны быть на первом плане, а прикладные науки, доведенные до минимума,—на втором. Но сначала должно быть основано на земле божье царство, а потом можно будет уже подумать о прикладных науках. В «божьем царстве на земле» ученые будут вести совершенно другой образ жизни. Чтобы заслужить народное доверие, им придется также заниматься физическим трудом, т. е. крестьянской работой: удобрять и пахать поле, сеять и т. д., ибо всякий нефизический труд считается крестьянами непродуктивным и привилегированным, и занятие исключительно таким трудом не ведет к объединению вождей и трудящихся.

Наука будущего вытеснит все ложные науки, теоретические и прикладные, и будет она состоять из трех категорий: (I) из науки о душе человека; (II) о боге и (III) о нравственности. Сначала человек займется проблемой души, своим духовным «Я», затем он займется окружающим его миром, а затем вопросом нравственности, т. е. отношением своего «Я» к бесконечному миру и практическими результатами, отсюда вытекающими. А так как более полезных наук быть не может, то остальные выбросят, как ненужный хлам. В сравнении с этими науками вопрос о «козявках» ничего не стоит. Из этого следует, что жизнь вообще будет вестись иначе, чем она велась до сих пор. Простая деревенская жизнь займет место городской. Только тогда возможны будут свобода и равенство, и так как познание добра и зла лежит в самом человеке, а «истинный христианин» никого не признает над собой, воспитатель и школа, как мы их теперь знаем, вовсе будут не нужны.

Новая жизнь, как было сказано, не будет строиться в городе—этом паразите человечества,—а в деревне. Надо только вдуматься во все эти притеснения, преступления, отравленную жизнь, которым городские жители подвергаются, живя в этом нравственно и физически

зараженном месте, чтобы понимать, что счастливой жизни никогда не может быть в городе.

В произведении «Так что же нам делать?» Толстой описывает московские трущобы, знаменитый Ляпинский дом, с которыми он познакомился, когда он обходил квартиры во время всеобщей переписи. Если он раньше не любил города, его ненависть к нему еще больше возросла, после того как он насмотрелся там горя, нищеты, ненависти, после того как он встретился с ужасным развратом. После нескольких посещений этого дома, он еще больше убедился, что филантропией не только нельзя помочь делу, но что она вносит больше нравственного разложения, чем пользы. Еще с юных лет он не питал особенной любви к городу, после же этого случая, город для него стал олицетворением всех пороков и несчастий.

4. ВОПРОСЫ КУЛЬТУРЫ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

Таков был приговор Толстого над городом и культурой. Так как он с юных лет предпочитал деревенскую жизнь, пристрастность к ней его до того ослепила, что он перестал видеть городскую жизнь в ее истинном свете. Его отрицательное отношение к городу и любовь к деревне отражаются в самых ранних произведениях его, как например, в «Казаках», в которых описывается много личных переживаний.

Как и Толстой, так и Оленин, разочарованный и усталый физически и морально от столичной жизни, отправляется на Кавказ. Еще издали, только при одном виде гор ему легче становится, и его дух, как горы, стремясь ввысь, начинает освобождаться от цепей условностей и фальшивой напыщенности. Новые впечатления начинают вытеснять старые наболевшие думы. Даже то, что деревня, где он останавливается, неохотно принимает Оленина из-за его светского положения,—лишнее подтверждение ненужности той жизни и того круга, который считает себя изысканным. Полукультурные, но свободные казаки чувствуют, что казарменный дух

отравляет их вольную атмосферу; что царский кулак угрожает задавить все независимое, свободное, которое они так дорого ценят. Поэтому все городское им так не по душе. Оленин, хотя сильно желает слиться с этой жизнью и забыть всю искусственность и пышность города, которые он оставил за собой, не в силах сразу вырвать укоренившиеся привычки. Его прежняя жизнь, как проклятие, преследует его и стоит между ним и новой жизнью. Он охотно сбросил бы все манеры, все условности, тщеславие, которые еще стесняют его и не дают срастись с этим цельным, здоровым бытом, но все же доброе начало, пробужденное вольным воздухом лесов и полей и простотой нравов, крепнет в нем, побеждая старые привычки, и он даже готов временами отказаться от личного счастья и видит счастье в служении другим. Такие мысли навевает на него природа, еще не исковерканная человеческой жадностью. Мысли Оленина так передаются Толстым:

«Он смотрел вокруг себя: на просвечивающую зелень, на спускающееся солнце и ясное небо и чувствовал все себя таким же счастливым, как и прежде. «Отчего я счастлив, и зачем я жил прежде?»—подумал он. «Как я был требователен для себя, как придумывал и ничего не сделал себе, кроме стыда и горя! А вот как мне ничего не нужно для счастья!» И вдруг ему как будто открылся новый свет. «Счастье вот что», сказал он себе: «счастье в том, чтобы жить для других. И это ясно. В человека вложена потребность счастия; стало быть, она законна. Удовлетворяя ее эгоистически, т. е., отыскивая для себя богатства, славы, удобств жизни, любви, может случиться, что обстоятельства так сложатся, что невозможно будет удовлетворить этим желаниям. Следовательно, эти желания незаконны, а не потребность счастья незаконна. Какие же желания всегда могут быть удовлетворены, несмотря на внешние условия? Какие? Любовь, самоотвержение» [1].

Но мысли о счастье, зарождающиеся на лоне природы не похожи на мысли о счастье, зарождающиеся в город-

---

[1] «Казаки», т. II, стр. 106—107.

ской обстановке. Природа будит чувства «любви и самоотвержения» и указывает, что всякие другие желания— «богатства, славы и удобств жизни»—эгоистичны. Казалось бы, что обо всем этом можно было думать и в городе, но—нет: там соблазн сильнее нравственных стремлений, тут же чистота природы помогает и нравственности очиститься от всего порочного, даже от порочных мыслей.

Даже военные столкновения, в которые казаки приходят с горцами, не так противны, не так подавляюще действуют, как военщина с ее дисциплиной. Личное мужество более ценится, чем сама жизнь, но оно как-то соединено с простотой. Таким вольным духом рисуется дядя Ерошка, который, несмотря на свои старые годы, все же сохранил молодые порывы. От него веет простором гор и самобытностью первобытных лесов. Забот он не знает, амбиция ему чужда, гордость ему неизвестна, и живет он по своему влечению, то охотясь по целым дням, то предаваясь попойкам. Несмотря на частые, кровопролитные стычки, которые ему приходилось когда-то вести, ему чужды кровожадность и жестокость. Он даже мечтает об общечеловеческой любви. За друга он готов все сделать,—цельный человек цельного мира. Оленин так полюбил этот мир, что он считал бы счастьем совершенно слиться с ним. Свое настроение он так передает в письме:

«Мне пишут из России письма соболезнования; боятся, что я погибну, зарывшись в этой глуши. Говорят про меня: он загрубеет, от всего отстанет, станет пить, и еще, чего доброго, женится на казачке... В самом деле, не погубить бы мне себя, тогда как на мою долю могло бы выпасть великое счастье стать мужем графини Б***, камергером, или дворянским предводителем. Как вы мне все гадки и жалки! Вы не знаете, что такое счастье и что такое жизнь! Надо раз испытать жизнь во всей ее безыскусственной красоте. Надо видеть и понимать, что я каждый день вижу пред собой: вечные неприступные снега гор и величавую женщину в той первобытной красоте, в которой должна была выйти первая женщина из рук своего Творца,

и тогда ясно станет, кто себя губит, кто живет в правде или во лжи—вы или я. Коли бы вы знали, как мне мерзки и жалки вы в вашем обольщении! Как только представится мне, вместо моей хаты, моего леса и моей любви, эти гостиные, эти женщины с припомаженными волосами над подсунутыми чужими буклями, эти неестественно шевелящиеся губки, эти спрятанные и изуродованные слабые члены и этот лепет гостиных, обязанный быть разговором и не имеющий никаких прав на это,—мне становится невыносимо гадко.

Представляются мне эти тупые лица, эти богатые невесты с выражением лица, говорящим: «ничего, можно, подходи, хоть я и богатая невеста»; эти усаживанья и пересаживанья, это наглое сводничанье пар и эта вечная сплетня, притворство; эти правила—кому руку, кому кивок, кому разговор, и, наконец, эта вечная скука в крови, переходящая от поколения к поколению (и все сознательно, с убеждением в необходимости). Поймите одно или поверьте одному. Надо видеть и понять, что такое правда и красота, и в прах разлетится все, что вы говорите и думаете, все ваши желания счастья и за меня и за себя. Счастье—это быть с природой, видеть ее, говорить с ней» [1].

* * *

Свою нелюбовь к культуре Толстой ярко выразил позже в «Анне Карениной» и еще позже в «Воскресении». Как и Толстой, Левин питает недоверие к ученым, например к Кознышеву, знаменитому в своей области, но очень ограниченному человеку, который, собирая материалы в течение многих лет, написал, наконец, книгу, которую никто не читает, и труд многих лет пропадает даром, не принося никому никакой пользы. Левин, хорошо знакомый с современными достижениями науки, давно перестал в нее верить и хозяйство было гораздо важнее ему, чем все эти никчемные спекуляции ученых. «Левин... вспоминал весь ход своих мыслей, возбужденных чтением. Это была книга Тиндаля о теплоте.

---

1) «Казаки», т. II, стр. 348.

Он вспоминал свои осуждения Тиндаля, за его самодовольство в ловкости производства опытов, и за то, что ему недостает философского взгляда. И вдруг всплывала радостная мысль: «через два года будут у меня в стаде две голландки, сама Пава еще может быть жива, двенадцать молодых Беркутовых дочерей, да подсыпать на разовый конец этих трех—чудо!» Он опять взялся за книгу. «Ну хорошо, электричество и теплота одно и то же; но возможно ли в уравнении для решении вопроса поставить одну величину вместо другой? Нет. Ну, так что же? Связь между всеми силами природы и так чувствуется инстинктом... Особенно приятно, как Павина дочь будет уже краснопегой коровой, и все стадо, в которое подсыпать этих трех!..» [1].

Понимая тщетность научных изысканий, которые занимают людей культурных кругов, он направляет все свое внимание на ведение хозяйства. Делает он это не потому, что он слишком узок. Наоборот, улучшение положения крестьянства его сильно занимает и он очень интересуется произведениями Генри Джорджа, чьи идеи об улучшении крестьянского быта ему сильно нравятся, но все же вопросы о смысле жизни для него важнее. Проблемы смерти, будущей жизни, бога тревожат его и не дают покоя. Как для самого Толстого, так и для Левина, жизнь теряет ценность, когда религиозное сомнение его мучит. Какое значение имеет политическая борьба в сравнении с этой борьбой? Как могут отвлеченные науки занимать место изучения смысла жизни? Для Левина наука значит практические занятия, и этим он может лучше всего заниматься, когда он сам ведет хозяйство, или—вопросы религиозно-нравственные.

«Без знания того, что я такое и зачем я здесь, нельзя жить. А знать я этого не могу, следовательно нельзя жить»,—говорил себе Левин.

«В бесконечном времени, в бесконечности материи, в бесконечном пространстве выделяется пузырек,—организм, и пузырек этот продержится и лопнет, и пузырек этот—я.

[1] «Анна Каренина», т. IX, стр. 100.

«Это была мучительная неправда, но это был единственный, последний результат вековых трудов мысли человеческой в этом направлении.

«Это было то последнее верование, в котором строились все, почти во всех отраслях, изыскания человеческой мысли. Это было царствующее убеждение, и Левин из всех других объяснений, как все-таки более ясное, невольно, сам не зная когда и как, усвоил именно это.

«Но это не только была неправда, это была жестокая насмешка какой-то злой силы, противной, и такой, которой нельзя было подчиняться.

«Надо было избавиться от этой силы. И избавление было в руках каждого. Надо было прекратить эту зависимость от зла. И было одно средство—смерть.

«И, счастливый семьянин, здоровый человек, Левин был несколько раз так близок к самоубийству, что спрятал шнурок, чтобы не повеситься на нем, и боялся ходить с ружьем, чтобы не застрелиться.

«Но Левин не застрелился и не повесился и продолжал жить» [1].

Здесь уже не чередуются мысли о состоянии науки с более важными думами о состоянии его стада, когда поколение «Павы» увеличится. Здесь идет речь об искании смысла жизни, которое приводит к тому, что человек—это—«пузырек» и что «пузырек—я» может лопнуть. Левин чувствовал, что это неправда, но все-таки эта неправда была «мучительной». Избавиться от нее можно было, надев шнурок на шею (а его он предварительно спрятал), или нашедши бога.—Левин нашел бога и перестал бояться шнурка, а ружье он, может быть, припрятал навсегда, когда стал вегетарианцем.

Параллельно с этой драмой, которая завершается обретением бога и спокойной семейной жизнью, происходит другая драма, драма плоти, греховной любви, которая приходит не от бога, а от дьявола. Что в эту драму вовлекается высоко-культурная порядочная женщина, а не заурядная, этим Толстой как бы хочет сказать, что

---

[1] «Анна Каренина, т. X, стр. 356—357.

даже лучшим из них, живущим в городе, в атмосфере, насыщенной соблазнами и греховностью, угрожает опасность пасть жертвами безнравственной жизни. Шаг за шагом автор проводит нас через длинный путь душевных переживаний способной и умной Анны Карениной, живущей в лживой и праздной обстановке. Вот эта праздность и лицемерная мораль общества, в котором она вращается, заставляют ее искать незаконных развлечений, а ревность и карающая совесть доводят ее до самоубийства.

* * *

Его отрицательное отношение к медицине довольно ярко отражается в «Войне и мире» и в «Анне Карениной». В «Анне Карениной» Кити Щербацкая страдает моральным недугом из-за того, что сначала она отказала Левину выйти за него замуж, и в то же время граф Вронский внезапно порывает с ней, влюбившись в Анну Каренину. Переживания отзываются на ее здоровье. Приглашается знаменитый врач лечить ее от этой болезни. Зная, что в этом кругу при малейших заболеваниях отправляются на курорты, врач советует отправить ее за границу на воды, поступая просто, как ловкий коммерсант. Он сам едва ли знает, что с ней, и не в состоянии предложить ей никакого лечения. Однако на предложение матери, которая частью виновна во всем случившемся, эта знаменитость приходит и осматривает пациентку так, что девушка сгорает со стыда. В особенности противны ей вопросы, которые доктор ей ставит. Кити, как и ее отец, добрый, умный, человек, не доверяет лекарям, чувствуя моральную тошноту от докторских визитов, но мать, пустая женщина, и слушать не хочет об умном совете супруга.

Мать и дочь оставляют Россию и отправляются на фешенебельный курорт, куда вся праздная аристократия едет лечиться от мнимых болезней. Там Кити встречает Вареньку (дочь кухарки, воспитанная богатыми людьми)—настоящую христианскую душу. Кити привязывается к своей новой знакомой, которая примером учит ее христианской любви.

Эти беседы делают для нее больше, чем лекарства и воды.

В «Войне и мире» Наташа тоже переживает моральную болезнь после неудавшегося побега с недостойным человеком. Врачи являются на сцену и лекарствами хотят лечить ее от болезни, явившейся результатом дурного поступка. Поведение врачей, состояние больной и взгляд на медицину Толстым так описывается:

«Доктора ездили к Наташе и отдельно, и консилиумами, говорили много по-французски, и по-немецки, и по-латыни, осуждали один другого, прописывали самые разнообразные лекарства от всех им известных болезней; но ни одному из них не приходила в голову та простая мысль, что им не может быть известна ни одна болезнь, которой страдала Наташа, как не может быть известна ни одна болезнь, которой одержим живой человек, ибо каждый живой человек имеет свои особенности и всегда имеет особенную и свою, новую, сложную, неизвестную медицине болезнь—не болезнь легких, печени, кожи, сердца, нервов и т. д., записанных в медицине, но болезнь, состоящую из одного из бесчисленных соединений в страданиях этих органов. Эта простая мысль не могла приходить докторам (так же, как не может притти колдуну в голову мысль, что он не может колдовать), потому что их дело жизни состояло в том, чтобы лечить; потому что за то они получали деньги и потому что на это дело они потратили лучшие годы своей жизни» [1]. А дальше: «Доктор ездил каждый день, щупал пульс, смотрел язык и, не обращая внимания на ее убитое лицо, шутил с нею. Но зато, когда он выходил в другую комнату, графиня поспешно выходила за ним, и он, принимая серьезный вид и покачивая задумчиво головой, говорил, что, хотя и есть опасность, он надеется на действие этого последнего лекарства и что надо ждать и посмотреть; что болезнь больше нравственная...

«Признаки болезни Наташи состояли в том, что она мало ела, мало спала, кашляла и никогда не оживля-

---

[1] «Война и Мир», т. VII, стр. 67—68.

лась. Доктора говорили, что больную нельзя оставлять без медицинской помощи, и поэтому в душном воздухе держали ее в городе...

«Несмотря на большое количество проглоченных пилюль, капель и порошков из баночек и коробочек, из которых Madame Schoss, охотница до этих вещиц, собрала большую коллекцию, несмотря на отсутствие привычной деревенской жизни, молодость брала свое...»[1].

Из всех этих отрывков видно, что в художественных произведениях Толстой занимался теми же вопросами, что в нехудожественной литературе, и что взгляды его на проблемы культуры он выразил в главных произведениях своих, написанных до «кризиса».

5. ТОЛСТОЙ И РУССО

О влиянии Руссо на Толстого сам автор рассказывает следующее: «Руссо был моим учителем с 15 лет. В моей жизни было два великих и благотворных влияния: Руссо и Евангелия. Руссо не стареется. Совсем недавно мне случилось перечесть некоторые из его произведений, и я испытал то же самое чувство возвышения и удивления, которые я испытал, читая его в первой молодости... Я прочел всего Руссо, все 20 томов, включая «Музыкальный словарь». Я более, чем восхищался им—я боготворил его. В 15 лет я вместо креста носил медальон с его портретом. Многие страницы его так близки мне, что мне кажется, я сам написал их» [2].

Но больше чем Руссо на него повлияли Шопенгауэр и буддийская философия. Те же страницы Руссо, в которых говорится о благотворном влиянии природы на человека, в которых указываются отрицательные стороны культуры, и те критические мысли, которые совпадают с его собственным учением, были всегда так близки ему (в этом отношении можно сказать, что не Руссо, а Толстой «не старелся», ибо нелюбовь к культуре и

---

[1] «Война и мир», т. VII, стр. 69—70.
[2] Гусев, Н. Н. «Толстой в молодости», стр. 136.

к городу крепла в нем с годами), что он чуть не списывал их.

Как Руссо, так и Толстой отрицали пользу науки. Оба утверждают, что культура принесла несчастье человеку. Оба превозносили «свободу», «равенство» и «братство», как высшее благо человечества. Оба осуждают образование, основанное на насилии.

Согласно Руссо, происхождение и рост неравенства— не продукты скверной природы человека и его стремления к власти (а только некоторых людей), ибо быть господином значит быть привязанным к своим подвластным, значит быть рабом своих страстей. Человек рождается «свободным и добрым»; а заковывается он в цепи окружающими условиями и плохими методами воспитания. Свободен, по мнению Руссо, не тот, кто порабощает других, не тот, кто пользуется чужим трудом, а «только тот исполняет свою волю, кто для исполнения ее не нуждается в чужих руках вдобавок к своим; отсюда следует, что первое из всех благ не власть, а свобода. Истинно свободный человек хочет только то, что может, и делает, что ему угодно. Вот мое основное положение. Стоит только применить его к детскому возрасту, и все правила воспитания будут сами собой вытекать из него» [1].

Толстой в этом отношении вполне согласен с ним, говоря, что никто не имеет права заставить ребенка посещать школу, поэтому им осуждается всякая школьная система, основанная на власти учителя над учащимся.

Сострадание есть врожденное чувство у человека, так что, при виде страдания других, мы сами страдаем. «Сострадание это—естественное чувство, которое, умеряя в каждом индивидууме излишнюю активность себялюбия, способствует взаимоохранению всего рода. Оно заставляет нас, не задумываясь, спешить на помощь всем страждущим, оно заменяет в естественном состоянии законы, нравственность и добродетель, с тем

[1] «Эмиль», изд. Тихомирова, Москва, 1911 г., стр. 80.

преимуществом, что никто не пытается ослушаться его нежного голоса» [1].

Вот почему для первобытного человека, не испорченного цивилизацией, поработить кого-нибудь (т. е. причинить страдание) все равно, что самому себе причинить страдания. Поэтому желания одного человека властвовать над другим—не естественное, а искаженное чувство, и «естественный» человек, как ребенок, еще не испорченный воспитанием, не знает, что значит притеснять другого и не имеет потребности властвовать над другим. Порабощение и эксплоатация, по мнению Руссо, также чужды примитивному человеку, как свобода и равенство ему прирождены, ибо порабощение противоречит чувству сострадания. «Кто в праздности проедает то, чего сам не заработал, тот ворует это последнее, и рантье, которому государство платит за то, что он ничего не делает, в моих глазах почти не отличается от разбойника, живущего на счет прохожих... Труд, значит, есть неизбежная обязанность для человека, живущего в обществе. Всякий праздный гражданин—богатый или бедный, сильный или слабый—есть плут» [2].

Толстой тоже говорит, что если бы не ученые, оправдывающие власть и эксплоатацию, существующий порядок не мог бы держаться. Толстой даже превзошел своего учителя в своей критике цивилизации. Человек должен заниматься физическим трудом, и даже продукты своего труда он не может удерживать в виде собственности, ибо собственность—воровство. Чтобы вести хорошую жизнь, ученый должен заниматься полевой работой, и бросить ложную науку, кроме вреда, ничего не дающую человеку. «Развитие науки не содействует очищению нравов. У всех народов, жизнь которых мы знаем, развитие наук содействовало развращению нравов. То, что мы теперь думаем противное, происходит оттого, что мы смешиваем наши пустые и обманчивые знания с истинным высшим знанием. Наука, в ее отвле-

---

[1] Руссо, Ж.-Ж. «О причинах неравенства», изд. «Светоч», СПБ, 1907 г., стр. 59.

[2] Руссо, Ж.-Ж. «Эмиль», стр. 269—270.

ченном смысле, наука вообще не может не быть уважаема, но теперешняя наука, то, что безумцы называют наукой, достойна только насмешки и презрения.

«Мы живем в век философии, наук и разума. Кажется, что все науки соединились, чтобы осветить нам путь в этом лабиринте человеческой жизни. Огромные библиотеки открыты для всех, везде гимназии, школы, университеты дают нам с детства возможность воспользоваться мудростью людей, проявившейся в продолжение тысячелетий. Все, казалось бы, содействует образованию нашего ума и утверждению разума. Что же стали мы лучше или мудрее от всего этого? Лучше ли мы знаем путь и назначение нашего призвания? Лучше ли мы знаем, в чем наши обязанности, и, главное, благо жизни? Что приобрели мы от всего этого тщетного знания, кроме вражды, ненависти, неизвестности и сомнений? Всякое религиозное учение и секта доказывают, что она одна нашла истину. Всякий писатель один знает, в чем наше благо. Один доказывает нам, что нет тела, другой—что нет души, третий—что между душой и телом нет связи, четвертый—что человек животное, пятый—что Бог только зеркало» [1].

Естественное же положение человека, по мнению Руссо, было такое, что он ни в ком не нуждался. Тогда свобода была полная. При следующей ступени он еще мог творить свои законы под каким-нибудь деревом. Но допуская, что «золотой век» никогда не вернется, Руссо верил, что политическая демократия самый подходящий способ правления. Толстой совсем разошелся с политической программой своего учителя и считал, что экономическое неравенство при демократии не лучше монархии. Либералы и социалисты злоупотребляют властью так же, как и самодержец. Всякая власть—зло, а он не признавал другого авторитета в борьбе со злом, кроме совести. «О, совесть, совесть!»—восклицает Руссо,—«божественный инстинкт, бессмертный и небесный голос, верный путеводитель существа темного и ограниченного, разумного и свободного, непо-

[1] «Путь жизни», стр. 289.

грешимый ценитель добра и зла, уподобляющий человека Богу! Это ты создаешь превосходство его природы и придаешь нравственный смысл его действиям; без тебя я не чувствую в себе ничего такого, что поднимало бы меня над уровнем зверей, кроме печальной привилегии блуждать от ошибок к ошибкам при помощи мышления, лишенного руководства, и разума, лишенного основ» [1].

О городской жизни Руссо вот что говорит: «Люди созданы не для того, чтобы скучиваться в муравейники, но чтобы жить рассеянными по земле, которую они должны обрабатывать. Чем больше они скучиваются, тем более портятся. Телесные немощи, равно как и душевные пороки, являются неизбежным последствием этого слишком многочисленного скопления... Города— пучина для человеческого рода. В несколько поколений расы погибают или вырождаются» [2].

Толстой начинает свою повесть «Воскресенье» описанием муравейника,—города, дабы показать, что город—подходящее место для тех пороков, которые завершаются драмой Катюши Масловой. Его описание городской жизни напоминает страницу из «Эмиля». «Как ни старались люди, собравшись в одно небольшое место несколько сот тысяч, изуродовать ту землю, на которой они жались, как ни забивали камнями землю, чтобы ничего не росло на ней, как ни счищали всякую пробивающуюся травку, как ни дымили каменным углем и нефтью, как ни обрезывали деревья и ни выгоняли всех животных и птиц,—весна была весною даже в городе... Веселы были и растения, и птицы, и насекомые, и дети. Но люди—большие, взрослые люди не переставали обманывать и мучить себя и друг друга» [3].

Но несмотря на то, что Руссо жил на столько раньше Толстого, он выдвинул политическую программу, которая соответствовала своему времени. Он понял, что экономические причины вызвали определенное политическое положение. Толстой же, не имея ясного пред-

[1] Руссо, «Эмиль», стр. 427.
[2] Там же, стр. 40.
[3] Кн—ство, «Народная мысль», стр. 1.

ставления о соотношении экономики и политики, безнадежно путает их, ставя общественную жизнь то в зависимости от провидения, то отрицая материальный прогресс, то отрывая его от нравственного прогресса, чего Руссо не делал. Борясь с собственностью, Толстой то отрицал ее, то закрывал глаза на ее существование, говоря, что для христианина она «не существует». В то время как Руссо интересовала земная жизнь, мысль о смерти заслоняла для Толстого радость жизни. «Божье царство» на земле далеко не золотой век языческого дикаря Руссо. Религия яснополянского учителя требует больше, чем отрицание культуры и ведение простой жизни: оно требует аскетической жизни, во имя самоусовершенствования, смотрит на тело, как на нечто греховное, которое должно мучиться в этой юдоли печали, в то время как дух, еще прикрепленный к плоти, стремится к той жизни, к тому блаженству нирваны, где рождение, болезнь и смерть неведомы.

6. КРИТИЧЕСКИЕ И ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Эти две тенденции Толстого,—небесную и земную, «внутреннюю» и «внешнюю»,—мы проследили в целом ряде вопросов. Встречаемся мы с ними и при разрешении им вопросов культуры, где, с одной стороны, он признает миссию науки в улучшении материального положения народа, а с другой стороны, он ее отрицает во имя христианской нравственности. Но если миссия науки состоит в облегчении материального положения людей, т. е. в успешной борьбе с природой, тогда отрицание пользы открытий и изобретений—вопиющее противоречие, ибо отказаться от достижений техники, покинуть путь науки и вернуться к тем временам, когда еще боролись примитивными средствами с природой, было бы самоубийством для человечества. Для успешной же борьбы с природой необходимо всестороннее исследование ее и пользование изобретениями. Против этого Толстым выставляется то положение, что учеными слишком много времени уделялось на бесплодные исследования. Но где ставить границу исследованиям и изобре-

тениям? Ставить ли ее там, где орудие так просто, что все могут им пользоваться? Это, пожалуй, было бы в согласии с принципом абсолютного равенства. Но этот путь был давно пройден, и человечество уже слишком далеко зашло за его границы. Возврат был бы не только необходим, но пришлось бы уничтожить все то, что было добыто общими усилиями в течение веков.

Но Толстой все же утверждает, что он не враг науки и что наука далека еще от своего достижения. По какому же направлению надо следовать науке? И каковы должны быть ее методы, если прикладные науки имеют какую-нибудь ценность? Если из прикладных наук взять агрикультуру, то она, казалось бы, должна стоять на первом плане, ибо при идеализации Толстым земледельческого труда, рациональная обработка земли необходима. Действительно, при постоянном увеличении населения и при постепенном истощении почвы, старый способ обработки земли привел бы людей к периодическому голоду, если научный способ обрабатывания земли не применялся бы, т. е. машина и искусственное удобрение не выручили бы. Но машина—«ужасное» изобретение и изучение химических наук «праздное времяпровождение». Без машины человеку приходилось тратить все время на добывание средств к жизни, т. е. тратить время на «материальную» часть жизни и мало времени осталось бы для «духовной» части ее, для искания «смысла жизни», ибо человеку приходилось бы работать на истощенной почве с усиленной энергией.

Если техника не будет помогать увеличению продуктивности, тогда теория Мальтуса оправдывается, хотя она «безнравственна», иначе при увеличении населения, при древних методах обработки это повело бы людей к еще большим войнам и еще дальше отодвинуло бы «божье царство на земле», так как людям нехватало бы продуктов для удовлетворения своих насущных потребностей (а в чудеса Толстой не верил). Разве ученые пришли бы на выручку со своей «ужасной машиной».

Толстой, конечно, знал все невыгоды отсталых методов, однако он идеализировал примитивную жизнь не-

взирая на все последствия, могущие произойти при его осуществлении, ибо она больше всего согласовывалась с другой частью его учения—«божеской». Эти две тенденции можно объяснить лишь тем, что Толстой хотя и сознавал «материальную» выгоду прогресса науки, однако боялся, что при «изучении четвертого измерения», абсолютное равенство будет невозможно, ибо «ученые касты» будут тогда неизбежны, а полное равенство возможно только тогда, когда нет изобретателей, нет ученых и нет воспитательных учреждений. В этом отношении природа действительно противополагается культуре, и чем ближе к природе, тем дальше от культуры, тем образование и воспитание вреднее.

Его критика воспитания и образования, исходящая из предположения о зависти воспитателя к чистоте ребенка и о желании испортить его, ничем не оправдывается. Некоторые воспитатели могут иметь превратное понятие о воспитании, но из этих ложных взглядов вовсе не следует, что мотивы воспитания диктуются им завистью к чистоте ребенка.

Что касается прав воспитания, то вопрос об их существовании не зависит и не должен зависеть от воспитываемого поколения. Разумеется, настоящие интересы учащихся тоже должны быть приняты во внимание, но и интересы будущего человека не должны пренебрегаться, а кто о них будет заботиться, если не школа,—сам ребенок? Но его ведь будущность совершенно не беспокоит, он о ней вовсе не способен думать, или имеет самые фантастические и изменчивые представления о ней. Как же ему предоставить судьбу в его собственные руки?—Но если это невозможно, то отсюда явствует, что воспитание без известного насилия невозможно. Нужно стараться избежать его, надо приложить усилия, чтобы воспитание велось как можно безболезненнее, но предоставить ребенку полную свободу действий, без вмешательства взрослых, значит не ценить этой самой будущности, не ценить будущего человека в ребенке.

Вместо изучения наук и школьных занятий Толстой предлагает изучать «истинные» науки о «человеческой

душе, боге и бессмертии». Но сомнительно, чтобы при таком плане какое-нибудь место осталось для прикладных наук. Прикладные науки требуют, как основание, изучение «козявок», т.-е. бактериологии, а изучение предмета требует всего времени ученого, следовательно, не имея времени заниматься физическим трудом, его положение иное, чем положение человека, занимающегося физическим трудом, и интересы другие, но это далеко еще до кастового положения.

Что люди занимаются различными профессиями, вовсе не значит, что социальное равенство невозможно. Да и о каком равенстве речь идет? Если под равенством подразумевается политическое и экономическое равенство, уничтожение классов, то коммунисты добиваются этого активно. Они-то и выставляют в своей платформе полное уничтожение привилегий, абсолютное социальное равенство, но этого не достигнуть одним воззванием; тут организация нужна, организация всех трудящихся, и насильственное свержение власти буржуазии. Но коммунисты не собираются, как анархо-христиане, уничтожить культуру, наоборот, освободив общественные силы от борьбы с господствующим классом, уничтожив классы, они поднимают экономическое положение страны до такой высокой степени, которой человечество еще не знало, открывая этим неограниченные возможности для духовного прогресса.

Но предположим, что удалось бы задержать рост производительных сил, удалось бы задержать рост культуры. Это только подкрепило бы почву под господствующим классом, ибо при отсталых формах производства продуктов недостаточно, поэтому одни стараются захватить, как можно больше, и на этой почве в будущем, как и в прошлом, дифференциация классов была бы неизбежна. Стремиться же к тому времени, когда люди были еще так беспомощны в борьбе с природой, что они всецело зависели от ее капризов; когда о борьбе с ней и думать не в состоянии были; мечтать о равенстве первобытного коммунизма,—безумство. Если бы такое положение было достигнуто и человечество оста-

лось жить, то ему надо было бы снова проделать всю длительную, болезненную борьбу.

Равенство людей при полном развитии сил производства, при высокой культуре, при контроле природы, есть коммунизм марксистский. Равенство же людей, беспомощных перед природой, равенство людей, трепещущих за новый шаг вперед, который может их вывести из примитивного состояния и бросить одну группу людей против другой, как это уже было в первобытном состоянии человечества, это коммунизм толстовский. Его «духовный прогресс», если бы он мог осуществиться, был бы величайшей реакцией, большим несчастием; «материальный» прогресс же открывает новые горизонты для духовного развития человека, делает его из раба природы владыкой над ней, при уничтожении рабов и господ внутри человеческого общества. Толстой несомненно знал, что борьба с природой вызвала культуру к жизни. Но так как он был против борьбы с природой, как мы можем заключить из его отношения к медицине, науке из тех строк, которыми он начинает «Воскресенье» (где он оплакивает «изуродование» земли и обращение ее в города при изгнании из лесов «всех животных и птиц» и т. д.), то будущие бедствия его очевидно не беспокоили или он их не мог предвидеть. Что он считал тогда «растения, птиц, насекомых и детей» более счастливыми, чем людей,—не простая описка, разве истинное счастье не заключается у него в существовании без сознания? И так как развитие культуры означало оставление за собой состояния насекомых и растений, поэтому он культуру и природу считал врагами, и в этой борьбе он стал на сторону природы, ибо отказ от активной борьбы с нею ведет к смерти человечества и все, что усиливает желание этой земной жизни—греховно.

Итак, какие бы ни были мотивы толстовской борьбы с культурой, в каких привлекательных красках он ни рисовал бы примитивную жизнь на лоне природы, все это—убегание от земной жизни, капитуляция перед природной стихией. В этой идеализации примитивной жизни он отразил классовое настроение, которое явилось след-

ствием идеализации того времени, когда старая феодальная деревня еще не разложилась, когда «машина» и «таблицы химических соединений» еще не подкосили старых устоев. Ратовал он за тот порядок, когда дети народа, т. е. крестьян, находились еще в том «блаженном» состоянии, при котором всеобщее обязательное обучение еще не вторгалось в их «свободную» жизнь, когда школа не «калечила» души детей; когда книгопечатание для широкой закрепощенной массы крестьянства как бы не существовало и вопросы о «четвертом измерении» еще не мешали думать о «вечной» жизни без всяких измерений.

Этим отношением Толстой бессознательно стал на точку зрения своего родовито-помещичьего класса, чьей власти «машина» (т. е. новые усовершенствованные орудия производства и вызванные этим новые отношения производительных сил) угрожала, и крестьянства, часть которого принуждена была бросить свои насиженные места и отправиться в город «вариться в фабричном котле». И ненависть его к городу является символом ненависти этих слоев к буржуазному классу и кулаку-помещику: они не могли быть дружелюбны к городу, который пытался вырвать власть у деревни. Развитию капитализма, имеющему главную базу в городе с чудовищем—машиной, с науками, которые, завоевывая природу, стараются вникнуть, в ее тайны, противопоставляется эта самая добрая природа, ласковая ко всем, благотворно на всех действующая, и здоровый деревенский труд. И так как буржуазная культура была, сравнительно, молода и имела все грехи молодости за собою, в то время как «законы Конфуция, Моисея и Христа», покрытые сединой времени, т. е. старые устои, казались «вечными», поэтому Толстой противопоставлял «истинную» науку другой, «ложной» науке, и сказал, что химические таблицы и изучение «козявок» никогда не были и никогда не будут наукой. В этом отношении, как в других, Толстой является метафизиком, для которого прогресс—фикция и по мнению которого люди живут прошлой жизнью точно так же, как и будущей, для которого прогресс—не закон, а слу-

чайное наносное явление. А против «случайного» явления он старался бороться всеми силами, ибо тогда ему мерещилось, что еще возможно было спасение от грядущего хама—буржуазии—и беспокойного пролетарского элемента, полагающегося на «стачки» вместо бога. Классу его мерещилось восстановить старую русскую деревню, в которой смиренные мужички живут «для души», а крестьяне во всех новшествах, в развитии техники видели угрозу себе и боялись ухудшения своего положения, которое и без того было далеко незавидным. Они мечтали о восстановлении старых общин, которые дробились под ударом молота технического прогресса, мечтали о вольных общинах без кулаков-помещиков, без чиновничьей опеки—вольные селяне вольной деревни.

Толстой впитал в себя эти идеалы: оттуда опрощенство и примитивный коммунизм. Но это было мечтой, в которой он все же сильно сомневался, ибо этим желаниям противопоставлялся бронированный кулак, а крестьяне еще не научились давать ему отпор; и неизбежно предстал перед ним другой идеал, другой мир, в котором нет никаких проблем и никакой борьбы,—мир устойчивый, вечный.

Глава пятая

ВОПРОСЫ ИСКУССТВА

1. КРИТИКА ИСКУССТВА

Мы приходим, наконец, к толстовской философии искусства—вопрос первостепенной важности для великого художника, в особенности такого, который соединил в себе артистический темперамент с таким неспокойным ищущим умом. Невольно является вопрос: рано ли начал Толстой думать об этой проблеме? В статье «Что такое искусство», написанной в 1897 г., автор говорит, что проблема искусства его занимала лет 15. Но письмо, написанное к Фету в 1860 г., и воспоминания Горького о великом яснополянском художнике за несколько лет до его смерти показывают, что его отношение к искусству было почти одинаково, что он формулировал свои мысли на закате дней, как и в начале своей литературной карьеры.

Что же было в жизни Толстого, что побудило его через 40—45 лет повторить свое старое суждение?—То была загадка смерти, причинившей ему одно из тех переживаний, при котором он носился с мыслями о самоубийстве, когда он сомневался в боге и смысле жизни. Но смысл жизни для Толстого не начинался с жизни вообще, а с жизни в частности,—в частности его собственной жизни. Не мог он также при такой необыкновенной памяти к прошлому не думать о будущем без критического обзора минувших дней. Но когда он думал о прошлом, совесть заставляла его краснеть за многие моменты, потому что она находила не мало пятен на его душе.

1860 год застал молодого писателя в самом удрученном состоянии, оплакивающим раннюю смерть своего брата. Это событие, всколыхнувшее все его чувства, направило его мысли в аскетический мир, где на радость и красоту смотрят с раздражением. Привыкши записывать все свои настроения и думы, он в виде письма отправил записанное своему близкому человеку Фету-Шеншину, в котором и то и другое отражаются. «Как только дойдет человек»,—пишет он,—«до высшей степени развития, так он увидит ясно, что все дичь, обман, и что правда, которую все-таки он любит лучше всего, что эта правда ужасна. Что как увидишь ее хорошенько, ясно, так очнешься и с ужасом скажешь, как брат: «да что же это такое?» Но, разумеется, покуда есть желание знать и говорить правду, стараешься знать и говорить. Это одно, что осталось у меня из морального мира, выше чего я не могу стать. Это одно я и буду делать, только не в форме вашего искусства. Искусство есть ложь, а я уже не могу любить прекрасную ложь... Я зиму проживу здесь по той простой причине, что и здесь, и все равно жить где бы то ни было» [1].

В том же году (1 марта 1860 г.) он пишет письмо к Чичерину, тон которого напоминает тон старческих лет: «Самообольщение так называемых художников... для того, кто ему поддается есть мерзейшая подлость и ложь. Всю жизнь ничего не делать и эксплоатировать труд и лучшие блага чужие за то, чтобы потом воспроизвести их (скверно, ничтожно, может быть), есть уродство и пакость, которой я слишком много видел вокруг себя мерзких примеров, чтобы не ужаснуться» [2].

Уже в 1860 г. он считал искусство и нравственность «ложью» и «правдой», которые не могут ужиться вместе, хотя эта «ложь» еще была прикрыта прекрасной оболочкой. Уже на 32 году своей жизни «самообольщение» художников он клеймил «мерзейшей подлостью»

---

[1] А. Фет, прилож. к «Русскому слову», т. XXI, стр. 165—166, 17 октября 1860 г. (Разрядка наша—*Д. К.*).

[2] Гусев, Н. Н. «Молодой Толстой», стр. 372.

и воспроизведение их наблюдений «уродством и пакостью».

Но вот великий художник проходит всю жизненную стезю, увлекаясь за это время педагогической работой и бросая ее, завершая несравненную художественную карьеру, проносясь по стране квиетизма, где кроме плодов отречения и бога ничего не произрастает, и встречается там с тем самым духом аскетизма, который посетил его на 32 году его жизни. Свои мысли он высказывает не Фету, которого тогда уже нет в живых, а Максиму Горькому, который в своих «Воспоминаниях о Льве Николаевиче Толстом» их так передает.

«Все мы—ужас какие сочинители. Вот и я тоже, иногда пишешь и вдруг—станет жалко кого-нибудь, возьмешь и прибавишь ему черту получше, а другому—убавишь, чтоб те, кто рядом с ним, не очень уж черны стали. И тотчас же суровым тоном непреклонного судьи:

«— Вот поэтому я и говорю, что художество—ложь, обман и произвол, и вредно людям. Пишешь не о том, что есть настоящая жизнь, как она есть, а о том, что ты думаешь о жизни, ты сам. Кому же полезно знать, как я вижу эту башню или море, татарина—почему интересно это, зачем нужно?» [1].

Тут он тоже клеймит искусство за «ложь и пакость» и от прекрасного требует стремления к «благу» и «пользе» народа. Однако было бы ошибочно думать, что Толстой был защитником правды, как ее можно видеть в действительности,—фактов без художественных прикрас. Для него «правда» имела религиозно-нравственное значение, и ей не безопасно было жить в таком непримиримом соседстве, как артистический вымысел. Но так как понятие «красота» тоже шокировало его нравственное учение, он старался дискредитировать это понятие при помощи «неправды», коль скоро она может указать путь к добру. К искусству, значит, он приступил с тем же требованием, как к культуре вообще, следя за тем, чтобы оно согласовывалось с идеалами «братства», «самоусовершенствования», «живого бога» и

---

[1] Изд. Гржебина, Берлин, 1922 г., стр. 73—74.

«свободы». В этом вопросе, как и в других, он не признавал иных авторитетов, кроме совести. Всякое присутствие другого авторитета вызывало в нем неприязненное отношение, хотя, как христианину, ему сердиться нельзя было.

Зная, что чувство благоговения перед авторитетами глубоко внедрено в человеческой душе и что требуется нечеловеческое усилие, чтобы заменить внешний авторитет внутренним, Толстой посвящает специальную работу критике Шекспира, с тем, чтобы все увидели эту «пакость и ложь». «Несогласие мое с установившимся о Шекспире мнением»,—он пишет,—«не есть последствие случайного настроения или легкомысленного отношения к предмету, а есть результат многократных в продолжение многих лет, упорных попыток согласования своего взгляда с установившимися на Шекспира взглядами всех образованных людей христианского мира.

Помню то удивление, которое я испытал при первом чтении Шекспира. Я ожидал получить большое эстетическое наслаждение, но, прочтя, одно за другим, считающиеся лучшими его произведения: «Короля Лира», «Ромео и Юлию», «Гамлета» и «Макбета», я не только не испытал наслаждения, но почувствовал неотразимое отвращение, скуку и недоумение о том, я ли безумен, находя ничтожными и прямо дурными произведения, которые считаются верхом совершенства всем образованным миром, или безумно то значение, которое приписывается этим образованным миром произведениям Шекспира»[1].

Тут, казалось бы, Толстой больше занят анализом способностей Шекспира, чем эстетической проблемой. Но, читая дальше эту критику, мы находим, что не чисто литературная оценка его интересует, может быть потому, что он сам был против литературной критики. Критика Шекспира была вызвана другим мотивом, чем она обычно вызывается у критиков. Естественно, поэтому, что та «скука и отвращение», которые он испытывал, читая Шекспира, не были вызваны посредственностью знаменитого драматурга.

---

[1] «О Шекспире и о драме», т. XVI, стр. 169.

Шекспир, говорит Толстой, не верит в то, о чем он пишет,—он не искренен. Если же человек не чувствует того, что он описывает, он не может «заразить» читателей своим описанием. Шекспира он обвиняет в том, что тот презирал простой народ; в том, что он был равнодушен к общественному строю; в том, что он помогал своими произведениями укреплению бесправия и неравенства. И не из последних причин была та, что Шекспир был равнодушен к религиозному вопросу. Если этого мало, то Толстой приписывает Шекспиру и другой грех: описание английским драматургом жизни высокопоставленного общества ровно ничего не дает народу.

Для тех, кто интересуется узнать, каким образом могло привиться это почитание дюжинного таланта, Толстой разъясняет, что почитание Шекспира обязано вере в авторитеты и внушению, которому народ подвергается со стороны критиков. «Объяснение этой удивительной славы есть только одно: слава это есть одно из тех эпидемических внушений, которым всегда подвергались и подвергаются люди. Такие внушения всегда были и есть и во всех самых разнообразных областях жизни. Яркими примерами таких значительных по своему значению и обману внушений могут служить средневековые крестовые походы, не только взрослых, но и детей, и частые поразительные своей бессмысленностью, эпидемические внушения, как вера в ведьм, в полезность пытки для узнания истины, отыскивания жизненного элексира, философского камня или страсть к тюльпанам, ценимым в несколько тысяч гульденов за луковицу, охватившая Голландию. Такие неразумные внушения всегда были и есть во всех областях человеческой жизни: религиозной, философской, политической, экономической, научной, художественной и вообще литературной, и люди ясно видят безумие этих внушений только тогда, когда освобождаются от них. До тех же пор, пока они находятся под влиянием их, внушения эти кажутся им столь несомненными, истинными, что не считается нужным или возможным рассуждение о них.

С развитием прессы эпидемии эти сделались особенно поразительны» [1].

Правда, это увлечение не столь опасно, как крестовые походы или «вера в ведьм», но к «страсти к тюльпанам» оно не может быть приравнено. Непонятно, как это до сих пор люди не поняли безумия этих внушений и как гипноз продолжается столько времени, хоть человечество за него не платит такую дорогую цену, как за веру в ведьм. Как же все-таки люди впали в эту умственную слабость?

А привилось внушение вот как: Гете раздул славу Шекспира, а за ним последовала целая плеяда его собственных почитателей, а так как слово Гете было законом для них, то авторитет Шекспира укрепился, благодаря авторитету Гете—дьявол чорта хвалил.

Такое отношение к Шекспиру и признание его таланта посредственным давно заметно было у Толстого и оно отнюдь не явилось результатом «перелома» его мировоззрения. Об этом В. Н. Назаров так рассказывает в своем очерке «Жизнь и люди былого времени»: «Однажды он зашел к Панаевым как раз после того, как оттуда только что вышел Толстой. Панаев встретил его словами: «Как жаль, что опоздали... Вот бы наслушались всяких чудес!.. Узнали бы, что Шекспир—дюжинный писатель, и что наше удивление и восхищение Шекспиром не более, как желание не отставать от других и привычка повторять чужие мнения... Да-с, это курьез... человек не хочет знать никаких традиции, ни теоретических, ни исторических»,—говорил Панаев» [2].

Искусство, по мнению нашего моралиста, вместо того чтобы выполнить свое высокое назначение, т. е. служить народу, выродилось в простую забаву для праздной толпы, и не только современное искусство, но и классическое тоже. «Только благодаря критикам, восхваляющим в наше время грубые, дикие и часто бессмысленные для нас произведения древних греков: Софокла, Эврипида, Эсхила, в особенности Аристофана,

---

[1] Там же, стр. 210—211.
[2] «Исторический вестник», 1890 г., стр. 442.

или новых: Данта, Тасса, Мильтона, Шекспира; в живописи—всего Рафаэля, всего Микель-Анджело с его нелепым «Страшным Судом»; в музыке всего Баха и всего Бетховена с его последним периодом,—стали возможны в наше время Ибсены, Метерлинки, Верлены, Маллар-ме, Пювис-Де-Шаванны, Клингеры, Беклины, Штуки, Шнейдеры; в музыке—Вагнеры, Листы, Берлиозы, Брамсы, Рихарды Штраусы и т. п. и вся эта огромная масса ни на что ненужных подражателей этих подражателей» [1].

Тут одним взмахом яснополянский моралист отхватил все «посредственное» и «бессмысленное», начиная с Софокла и кончая Ибсеном, Бетховеном и Рафаэлем, а Вагнер и Брамс у него просто «Вагнеры» и «Брамсы», как будто ничего индивидуального в них нет. Тут, значит, было не только гипнотическое увлечение одним Шекспиром, и виновником «внушения» является не один Гете. Гипнотическое увлечение это, оказывается, тянется уже со времен Софокла и Эсхила, проходит через Мильтона и Данте и упирается в наших современников. Чтобы не подумать, что у Толстого было какое-то особенное настроение в периоде писания «Что такое искусство», мы приведем его более раннее суждение об искусстве—первой половины 60-х годов. В статье под заглавием «Яснополянская школа» мы вот что читаем:

«Венера Милосская возбудит только законное отвращение перед наготой, пред наглостью разврата,—пред бесстыдством женщины. Квартет Бетховена последней эпохи представится неприятным шумом, интересным разве только потому, что один играет на большой, а другой на маленькой скрипке. Лучшие произведения нашей поэзии, лирическое стихотворение Пушкина представится набором слов, а смысл его—презренными пустяками...

«Я делал эти наблюдения относительно двух отраслей наших искусств, более мне знакомых и некогда мною страстно любимых—музыки и поэзии. И страшно

[1] «Что такое искусство?», т. XVI, стр. 93—94.

сказать: я пришел к убеждению, что все, что мы сделали по этим двум отраслям, все сделано по ложному, исключительному пути, не имеющему значения, не имеющему будущности и ничтожному в сравнении с теми требованиями и даже произведениями тех же искусств, образчики которых мы находим в народе. Я убедился, что лирическое стихотворение, как, например, «Я помню чудное мгновенье», произведения музыки, как последняя симфония Бетховена, не так безусловно и всемирно хороши, как песня о «Ваньке ключнике» и напев «Вниз по матушке по Волге»; что Пушкин и Бетховен нравятся нам не потому, что в них есть абсолютная красота, но потому, что мы так же испорчены, как Пушкин и Бетховен, потому что Пушкин и Бетховен одинаково льстят нашей уродливой раздражительности и нашей слабости»[1].

Итак, Венера Милосская способна возбудить только «законное отвращение перед наглостью разврата», и этот взгляд им был выражен не в тот самый период, когда «Крейцерова соната» писалась, а перед созданием «Войны и мира», следовательно, причина ригоризма кроется не в преклонном возрасте Толстого, как некоторые объясняют его аскетизм. Квартет Бетховена уже тогда был интересен «разве только потому, что один играет на большой, а другой на маленькой скрипке». Толстой, как мы видим, сам ошибается, что он стал думать над искусством в начале 80-х годов. Нет, уже в 60-х г. он сделал «наблюдения относительно двух отраслей наших искусств—музыки и поэзии», суждения же о Венере Милосской он высказал только как «любитель», однако много лет спустя им поддерживается то же самое обвинение против искусства, не говоря о себе больше, что он любитель, ибо позже он совсем не признавал специалистов.

Толстой подтрунивает над теми, кто жалуется, что современное искусство непонятно и не доставляет никакого удовольствия, и возражает, что Софокл, Гете и Ибсен не более понятны народной массе и потому

---

[1] Т. IV, стр. 247—248.

ненужны. «Если я имею право думать, что большие массы народа не понимают и не любят того, что я признаю несомненно хорошим, потому что они не развились достаточно, то я не имею права отрицать и того, что я могу не понимать и не любить новых произведений искусства потому только, что я недостаточно развит, чтобы понимать их. Если же я имею право сказать, что я не понимаю с большинством единомышленных со мною людей произведений нового искусства потому только, что там нечего понимать и что это дурное искусство, то точно так же с тем правом может еще большее большинство, вся рабочая масса, не понимающая того, что я считаю прекрасным искусством, сказать, что то, что я считаю хорошим искусством, есть дурное искусство и что там нечего понимать» [1].

А в «Яснополянской школе» он вот что говорит: «Скажут: кто сказал, что знания и искусства нашего образованного сословия ложны? Почему из того, что народ не воспринимает их, вы заключаете об их ложности? Все вопросы разрешаются весьма просто: потому что нас тысячи, а их миллионы» [2].

Не критическое суждение компетентных людей должно определить ценность художественного произведения, а количество людей, заинтересованных им. Мы видели, что в «Яснопольской школе» взгляд Льва Николаевича очень близок ко взгляду, выраженному им в статье «Что такое искусство» и что его отношение менялось не с годами, а менялось с настроением. Не безынтересно будет узнать, что он писал по этому поводу в 96 году, т. е. за год до того, как «Что такое искусство» появилось в печати, или, быть может, оно им писалось в то же самое время. А читаем мы в его «Дневнике» вот что:

«Всякое произведение искусства только тогда произведение искусства, когда оно понятно,—не говорю: всем, но людям, стоящим на известном уровне обра-

---

[1] «Что такое искусство?», т. XVI, стр. 76.
[2] Там же, стр. 246.

зования, том самом, на котором стоит человек, читающий стихотворения и судящий о них.

«Это рассуждение привело меня к совершенно определенному выводу о том, что музыка раньше других искусств (декаденства в поэзии и символизма и пр. в живописи) сбилась с дороги и забрела в тупик. И свернувший ее с дороги был гениальный музыкант Бетховен. Главное—авторитеты и лишенные эстетического чутья люди, судящие об искусстве.

«Гёте? Шекспир? Все, что под их именем, все должно быть хорошо, и on se bât les flancs, чтобы найти в глупом, неудачном прекрасное, и извращают совсем вкус. А все эти большие таланты: Гёте, Шекспир, Бетховен, Микель-Анджело,—рядом с прекрасными вещами производили не то что посредственные, а отвратительные. Средние художники производят среднее по достоинству и никогда не очень скверное. Но признанные гении производят или точно великие произведения, или совсем дрянь: Шекспир, Гете, Бетховен, Бах и др.» [1].

Тут в судьи берутся уже не «все», а стоящие «на известном уровне образования». Мы также с удивлением читаем, что Шекспир зачислен им в гении, и что о нем он отзывается так, как о других, т. е., что «признанные гении производят или точно великие произведения, или совсем дрянь». Какому же Толстому верить? тому ли, кто в 60-х гг. и в 1897 г. и снова в период писания «О Шекспире и драме» признал Шекспира дюжинным талантом, или верить записи «Дневника»?

Приходится повторить сказанное нами раньше, а именно, о тенденциях Толстого, а не об искренности его. Очевидно, что он часто сам забывал о том, что им раньше писалось. Удивительно, однако, то, что когда он повторяет какое-нибудь мнение, высказанное им давно, манера писания поразительно сходна, так же, как и тон. Из этого следует, что определенное настроение вызвало определенное суждение и формулировку. Что касается настроения периода писания «Что такое искус-

[1] 28 мая 1896 г.

ство», то оно было таким, что классическая музыка сводится у него к игре «большой скрипки с маленькой».

Интересно узнать его отношение к роли древней Греции в культуре, зная его отношение к отдельным представителям ее. «Такова же и эта удивительная теория баумгартеновской триады—Добра, Красоты и Истины, по которой оказывается, что самое лучшее, что может сделать искусство народов, проживших 1800-летнюю христианскую жизнь, состоит в том, чтобы идеалом своей жизни избрать тот, который имел 2000 лет тому назад полудикий рабовладельческий народец, очень хорошо изображавший наготу человеческого тела и строивший приятные на вид здания» [1].

Итак, великое греческое искусство сводится у него только к изображению «наготы человеческого тела» и к строению «приятных на вид зданий», а произведения Софокла, Эврипида и Эсхила «грубы и дики». Можно смело сказать, что критика едва ли предпринимала когда-нибудь более смелую атаку на высшую культуру древнего мира. О философии, об истории он ни слова не говорит как будто они не существовали для него, но не говорит об этом потому, что «не стоило» этим заниматься.

На театр он обрушивается всем гневом своим за то, что он обществу слишком дорого обходится. Он жалуется, что труд и деньги напрасно затрачиваются на театр, и что часто даже жизнь подвергается опасности из-за него. Тысячи людей заняты вокруг да около театра. Однако, как плохо ни обстоит дело с театром, оно еще ухудшается подготовкой актеров. При подготовке главная пружина искусства—вдохновение—делается ненужной. Место вдохновения занимается застывшими правилами и личными капризами раздраженного режиссера, чьим приказаниям артисты должны покоряться под угрозой расчета. Выбрав путь непродуктивного труда, пользующегося большой репутацией в общественных кругах, эти театральные рабы, постепенно втягиваясь в него, начинают смотреть на свое положение, как на при-

---

[1] «Что такое искусство?», стр. 52—53.

вилегированное. Благодаря престижу, которым артисты пользуются, они воображают, что они действительно нужны обществу. Но труд и время, затрачиваемые артистами на свое бесполезное дело, унижения и испытания, которым они подвергаются, не только ничем не оплачиваются, но превращают театр в безнравственное учреждение. Это вредное занятие попирает чувство человеческого достоинства и превращает людей в паразитов, возбуждая зависть и вызывая страсти. Помимо военщины, едва ли существует другое занятие, которое ложилось бы таким тяжелым бременем на общество, и что общество получает взамен потраченной энергии?—Пустую забаву.

О музыке, которая была ему так близка, его суждение было так же сурово, как и о других отраслях искусства. Это он так передает в своем «Дневнике»: «Искусство, становясь все более и более исключительным, удовлетворяя все меньшему и меньшему кружку людей, становясь все более и более эгоистичным, дошло до безумия, т(ак) к(ак) сумасшествие есть только дошедший до последней степени эгоизм. Искусство дошло до крайней степени эгоизма—и сошло с ума»[1]. И дальше: «Искусственная, господская музыка, музыка паразитов, чувствуя свое бессилие, свою бессодержательность, прибегает, чтобы заменить настоящий интерес искусственным, то к контрапункту, фуге, то к опере, то к иллюстрации.

«Церковная музыка потому и была хороша, что она была доступна массам. Несомненно хорошо только то, что всем доступно. И потому наверное, чем более доступно, тем лучше» [2].

Но почему эта забава так нравится всем категориям людей? На это Толстой, вероятно, ответил бы, что вкусы их портятся и самым театром и господствующим классом, заинтересованным в отсталости народа. Подход его к театру такой же, как и к другим проблемам культуры. Театр должен облегчать повседневную жизнь людей или должен развивать их религиозно-нравствен-

---

[1] «Дневник Л. Н. Толстого», 27 ноября 1896 г.

[2] Там же, 19 или 20 декабря 1896 г.

ные чувства, но так как он не видит в театре ни того, ни другого, он его осуждает.

В профессионализме надо искать и другую причину, вследствие которой искусство не отвечает запросам своего времени. Вот эти-то профессионалы, материально заинтересованные в том, чтобы превратить искусство в монополию, стараются сделать его малопонятным, с тем, чтобы их роль, как учителей, была бы необходимой. Каждый учит ценить искусство какой-нибудь школы. При таком положении дел, воспитанные на критиках и школах не в состоянии оценить других образцов искусства, помимо тех, на которые им указывали, как на лучшее искусство, т. е. их вкусы калечатся и критиками и учителями. Чувствовать искусство есть прирожденная способность и развить музыкальный слух или художественное понимание педагогическими методами невозможно, наоборот, преподавание только мешает их естественному развитию, ибо прививаются вкусы определенной школы. «Как обыкновенно слышать до пошлости избитый парадокс, что для понимания прекрасного нужна известная подготовка. Кто это сказал, почему, чем это доказано? Это только изворот, лазейка из безвыходного положения, в которое привела нас ложность направления, исключительная принадлежность одному классу нашего искусства. Почему красота солнца, красота человеческого лица, красота звуков народной песни, красота поступка любви и самоотвержения доступны всякому и не требуют подготовки?» [1].

Такие вопросы Толстой задавал в начале 60-х гг. Уже тогда он выступал против школ и преподавания, осуждая «избитый парадокс» относительно необходимости подготовки для оценки искусства. Не ясно ли из этой статьи, что критики Толстого, указывающие на «кризис» Толстого, беря в свидетели его известную статью («Что такое искусство»), неправы? В этих кратких словах полностью выражено его отношение к искусству. Правда, здесь Толстой говорит о принадлежности к «одному классу нашего искусства» (а не о принадлеж-

[1] «Яснополянская школа», стр. 248.

ности к классу, в социальном смысле), но этим ведь школы вполне осуждаются.

Язык современного искусства, жалуется Толстой,— настоящее вавилонское столпотворение, а не всеобщий язык, который должен быть всем понятен. Посмотрите, говорит он, на различные эстетические школы, и вы увидите, что все они противоречат друг другу, и вопрос о происхождении искусства еще больше затемняется после знакомства с ними, и это неудивительно, так как жрецы искусства только прислужники богатых, поэтому они преподносят то, что их господам желательно иметь. С массами народа же они теряют всякую живую связь, между тем, искусство, чтобы заслужить это имя, должно служить всем, а не только изысканному кругу людей, отделенному от всех.

Сами представители искусства смотрят на себя, как некогда жрецы смотрели на себя, как на избранников, презирая массу, которой они должны служить. Итак, связь между народом и художником совершенно уничтожена, и искусство больше не искусство, т. е. общение людей, основанное на чувстве, ибо рассчитано оно не на всех, а служит только небольшому кругу, вот почему оно бессмысленная болтовня для большинства народа, хотя маленькая кучка им восхищается. «Ведь мы не что иное, как книжники и фарисеи, севшие на седалище Моисея и взявшие ключи от царства небесного, и сами не входящие и других не впускающие. Ведь мы, жрецы науки и искусства,—самые дрянные обманщики, имеющие на наше положение гораздо меньше прав, чем самые хитрые и развратные жрецы. Ведь для привилегированного положения нашего у нас нет никакого оправдания: мы мошенничеством захватили это место и обманом поддерживаем его» [1].

С этим выводом он не обратился через головы «фарисеев» к народу, дабы народ от них избавился. А направил он обращение свое к самим «дрянным обманщикам», увещевая «развратных жрецов» отказаться от своего «разврата». Но на вопрос «так, что же нам делать?»

[1] «Так что же нам делать?», т. XIII, стр. 201.

«обманщики» и «мошенники» ответили молчанием, продолжая держать «ключи» у себя, и пока все ограничивалось руганью и увещеванием, они были уверены, что при попытке силой забрать у них «ключи», они будут иметь союзником Толстого-непротивленца, поэтому они даже резкую критику его взглядов нашли излишней.

2. ИСКУССТВО И НРАВСТВЕННОСТЬ.

Толстой не ограничивался одной критикой художественных произведений, а разбирал эстетические теории, опирающиеся на существующие произведения искусства. Пришел он к заключению, что никакая эстетическая теория не в состоянии удовлетворительно объяснить цель искусства, ибо эстетами за основу берется «красота». Но слово «красиво», говорит он, мы употребляем относительно вещи, которая нам сильно нравится. т. е. доставляет нам удовольствие. Цель искусства же не есть удовольствие. Некоторые смешивают понятие «добра» и «красоты», но «красивым» может быть человек, лошадь, дом, вид, движение, но про поступки, мысли, характер, музыку, если они нам очень нравятся, мы можем сказать, что они хороши и нехороши, если они нам не нравятся; «красиво» же можно сказать только о том, что нравится зрению. Так что слово и понятие «хороший» включает в себя понятие «красивого», но не наоборот: понятие «красивого» не покрывает понятия «хорошего». Если мы говорим «хороший» о предмете, который ценится по своему внешнему виду, то мы этим говорим и то, что предмет этот красивый; но если мы говорим «красивый», то это совсем не означает того, чтобы предмет этот был хорошим.

«Таково значение, приписываемое русским языком, стало быть, русским народным смыслом, словом, и понятием—«хороший» и «красивый» [1].

Толстой, безусловно, неправ в том, что понятие «красота» относится только к предметам, производящим

[1] «Что такое искусство?», т. XVI, стр. 15—16.

зрительные ощущения, а не слуховые. Если под понятием «красота» мы подразумеваем то, что нам нравится, т. е. доставляет удовольствие, то почему не отнести это и к предметам слухового ощущения? Потому те звуковые сочетания, которые хотя и апеллируют к нам, но не затрагивают наш задушевный мир, не могут принадлежать к области «прекрасного»? Почему это только про зрительные ощущения «можно сказать», что они относятся к внешнему миру, но не про слуховые ощущения? Наконец к чему ставить мысли, характер и поступки в одну категорию с музыкой? Казалось бы, что слуховые ощущения ближе к разряду слуховых ощущений, чем к разряду мысли, характера и поступка, и если нельзя говорить о поступке, что он «красив», то, казалось бы, нельзя говорить о музыке, что она «хороша». Или если все, что связано со звуковыми ощущениями, ближе стоит к нравственности, чем то, что связано со зрительными ощущениями, то ведь и некоторые произведения искусства, связанные со зрительными ощущениями, могут быть связаны с моральными понятиями?

Далее. Если критика Толстого в отношении слов «красивый» и «хороший» оказалась бы даже верной в отношении русского народного наречия, то все же надо было бы принять во внимание и другие языки в различении этих слов. Эстетические понятия, связанные с нравственными понятиями, невозможно обосновать, считаясь с одним языком, в особенности Толстому, который смотрел на них, как на универсальные и абсолютные понятия.

Сами же представители искусства и публика, согласно Толстому, придерживаются одного из двух взглядов. Те, которые считают, что «красота», не должна служить только эгоистическому удовольствию, и те, которые придерживаются мистического взгляда на красоту, т. е., что красота—совершенство. И те и другие согласны в том, что удовольствие есть цель искусства. Разница между ними совершенно незначительная: у первых субъективный взгляд, у вторых—объективный. Они, однако, согласны в главном пункте, а именно,

что все, что нам «нравится», что будит в нас желания — есть «красота».

Эти попытки, в лучшем случае, приводят только к частичной оценке искусства. Но им не удается втиснуть в свое понятие всего мира искусства, как народная масса его представляет себе. Разумеется, находятся такие, которые спрашивают, почему одна вещь нам нравится, а не другая. На это уже приходится отвечать, что это дело «вкуса», т. е. субъективное разрешение проблемы. Никто же не в состоянии ответить, почему одному нравится одно, другому—другое. Таким образом, различные эстетические теории совершенно не в состоянии разрешить вопрос, и говорить о каких-то «законах» в искусстве, держась такой точки зрения, смешно. Вместо определенных правил, которых, очевидно, не может быть при таких расплывчатых взглядах, у них имеются критерии, основанные на образцах признанных представителей искусства. Иными словами, художественное произведение хорошо или скверно в зависимости от правил и требований, положенных и выставленных определенной школой. Если она не согласуется, примерно, с произведениями древних классиков, принятых эстетами, как образцы искусства, то они не признаются художественными. Но суждение такого рода основано на догматизме, а не на беспристрастных принципах и здоровой логике.

Получается, что если какой-нибудь классический писатель относился к определенному вопросу отрицательно, тогда почитатели этого писателя также должны относиться к этому вопросу отрицательно, иначе пришлось бы умалить достоинство этого признанного гения. В авторитет же самого гения, в возможность гения быть посредственным в некоторых произведениях никто не сомневается. Ведь исходя из произведений этого самого классика, строятся эстетические каноны. «Так что вся существующая эстетика состоит не в том, чего можно бы ждать от умственной деятельности, называющей себя наукой,—именно в том, чтобы определить свойства и законы искусства или прекрасного, если оно есть содержание искусства, или свойство вкуса, если вкус

решает вопрос об искусстве и о достоинстве его, и потом на основании этих законов признавать искусством те произведения, которые подходят под эти законы, и откидывать те, которые не подходят под них,—а состоит в том, чтобы раз признав известный род произведений хорошими, потому что они нам нравятся, составить такую теорию искусства, по которой все произведения, которые нравятся известному кругу людей, вошли бы в эту теорию. Существует художественный канон, по которому в нашем кругу любимые произведения признаются искусством (Фидиас, Софокл, Гомер, Тициан, Рафаэль, Бах, Бетховен, Дант, Шекспир, Гёте и др.), и эстетические суждения должны быть таковы, чтобы захватить все эти произведения» [1].

Но некоторые эстеты начинают сомневаться в эстетических канонах какой-нибудь школы и начинают искать новых образцов искусства и строить новые каноны. Эти мятежники, которые еще недавно были против авторитетов, сами начинают говорить в авторитетном тоне и делаются апостолами нового искусства. Таким образом, одна школа, поддерживающая один вид искусства, имеет свои каноны, согласно ее образцам, другая школа выходит с другими заповедями, согласно ее вкусам. Чем же одна школа лучше другой? И Толстой приходит к заключению, что все школы одинаково плохи.

Но откуда, могут спросить, появились все эти школы? Какие нужды вызвали их к жизни?—Толстой видит причину появления их в существовании классов и появление этих школ он именует «сумасшествием». Вот это «сумасшествие» высших классов передается их подражателям, и в чем это сумасбродство ни состояло бы. как только высшее общество им заражается, эстетами уже вырабатывается определенная теория, согласованная с новой школой. Что такой новый вид искусства, по мнению Толстого, только слабо связан с жизнью, видно из того, что таких школ в прошлом было много, и искусство такого рода, никому ненужное, бесследно исчезало. Про современное искусство, разделенное на

[1] «Что такое искусство?», т. XVI, стр. 35.

множество школ, можно сказать лишь одно, что оно нравится определенному кругу людей, причины же лежат в безнравственном состоянии общества.

Но все же ведь должны существовать определенные причины появления эстетической школы, даже если школа эта не удовлетворяет запросам всех? В причины Толстой не вдается, отделываясь общими замечаниями про «сумасшествие» и безнравственность искусства. Разумеется, от определенной клички мы причин еще не узнаем, и, не узнав причины, нам трудно избавиться от следствий, разве если верить вместе с Толстым, что артисты испугаются этого эпитета и станут нормальными, т. е. христианское внушение на них подействует и они излечатся от своего языческого психоза.

3. ИСТИННОЕ ИСКУССТВО

Из критики художественных произведений и теорий эстетики мы видели, чем искусство не должно быть: оно не должно быть основано на удовольствии, вкус не должен быть мерилом художественной оценки; классические авторитеты, не должны считаться образцами искусства; эстетическая теория не должна руководствоваться ложными художественными произведениями; понятие «красота» не должно лечь в основу эстетического; авторитетов вообще не должно быть. Но отвергая людские авторитеты, Толстой, однако, не отвергает божеских авторитетов «совести» и «разума». Отвергает он эстетический вкус потому, что с разумом вкус так же мало общего имеет, как совесть мало общего имеет со вкусом, и поэтому вкус находится на низшей ступени, чем эти авторитеты.

Но, спросят, каким же образом дошли до нас образцы древнего искусства, если они «дикие» и «грубые»? А дошли они до нас потому, что господствующий класс принес их с собой, и как носитель культуры, он их передавал из поколения в поколение. Ими он поддерживал свое господство и развращал вкус людей так, что они уже не в состоянии были различать между истинным искусством и поддельным. Но ведь сам Толстой

часто ценил поэзию и музыку?—спросят опять.—Верно, но это доказывает, что его собственный вкус тоже был испорчен и он старался исправить его при помощи религиозно-моральных принципов. Итак, мерилом истинного искусства являются разум и совесть, а не удовольствие.

Искусство преследует ту же цель, что и нравственность, хотя путь искусства совершенно другой. Из предыдущего мы уже знаем, что истинная нравственность для всех одинаково обязательна. Истинное искусство, ставя себе целью повышение нравственного уровня людей, должно быть доступно всем в одинаковой степени, а не как современное искусство, которое только ограничивается одним кругом или классом. Отсюда следует и другой толстовский канон: истинное искусство не может разделяться на школы, будучи универсально. Оно должно «заражать» всех. Если же в результате восприятия художественного произведения получается только удовольствие без нравственного удовлетворения, то такое произведение не может считаться произведением искусства.

Исключение понятия «красоты» из области искусства Толстой позаимствовал у Веррона, французского эстета, и положил его в основу своей теории. Согласно французскому критику, искусство есть передача чувств художником посредством комбинации линий и красок, либо посредством звуков, или слов, и жестикуляций, или движений, связанных с ритмом. Толстой не вполне согласился со взглядом Веррона, но так как французский эстет подходит к разрешению вопроса более или менее правильно и устраняет понятие «красоты» из искусства, то Толстой кладет в основу своей эстетики взгляд Веррона, придавая ему религиозно-нравственный вид. Строил Толстой свою теорию на том принципе, что искусство нельзя отделить от общей человеческой деятельности, и так как цель человеческой жизни не есть удовольствие, следовательно, искусство не должно ставить своей целью удовольствие. Всякая человеческая деятельность, говорит он, выше, чем стремление за наслаждением, и так как даже самое невинное наслаждение при ана-

лизе может оказаться продиктованным эгоистическим мотивом, то тем значительнее удовольствие, полученное от искусства, на которое затрачивается столько человеческой энергии. Что искусство до сих пор нравственно себя не оправдало, можно судить из того, что оно вызывало зависть вместо любви и помогало образованию школ, т. е. порождало раскол и борьбу. Таким образом, современное искусство есть вредная деятельность, с которой следует бороться.

Чтобы оценить истинное искусство, надо́ напрягать все усилия, дабы побороть в себе старое воспитание, избавиться от традиций и уйти подальше от источников, отравленных представителями старого искусства. Если задача религии состоит в том, чтобы определить наше отношение к бесконечному, если в задачу нравственности входит самоусовершенствование и стремление к полному равенству, любви и свободе, то задача искусства состоит в том, чтобы религиозные и нравственные идеи стали бы доступнее людям. А для этого необходимо клеймить пороки общества, его фальшивую идеологию и указывать выход из этого положения. Но при том язык искусства должен быть общепонятным, т. е. должен воздействовать на всех, апеллируя к чувству, как наука апеллирует к уму. Иными словами, эстетика должна быть основана на этике и преследовать должна она ту же цель, что и этика.

Область искусства, говорит Толстой, так же обширна, как и сама жизнь, путь же его должен быть ясен и прост. «Чувства, самые разнообразные, очень сильные и очень слабые, очень значительные и очень ничтожные, очень дурные и очень хорошие, если только они заражают читателя, зрителя, слушателя, составляют предмет искусства. Чувство самоотречения и покорности судьбе или Богу, передаваемое драмой; или восторга влюбленных, описываемое в романе; или чувство сладострастия, изображенное на картине; или бодрости, передаваемое торжественным маршем в музыке; или веселья, вызываемого пляской; или комизма, вызываемого смешным анекдотом; или чувство тишины, переда-

ваемое вечерним пейзажем или убаюкивающего песней,— все это искусство.

«Как только зрители-слушатели заражаются тем же чувством, которое испытывал сочинитель, это и есть искусство.

«Вызвать в себе раз испытанное чувство и, вызвав его в себе, посредством движений, линий, красок, звуков, образов, выраженных словами, передать это чувство так, чтобы другие испытали то же чувство, в этом состоит деятельность искусства. Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно, известными внешними знаками, передает другим испытываемые им чувства. а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их» [1].

А в письме к В. А. Гольцову он так определяет задачи искусства: «Произведение искусства хорошо или дурно от того, что говорит, как говорит и насколько от души говорит художник. 1) Для того, чтобы художник знал, о чем ему должно говорить, нужно, чтобы он знал то, что свойственно всему человечеству, и, вместе с тем, еще неизвестному ему, т. е. человечеству. Чтобы знать это, художнику нужно быть на уровне высшего образования своего века, а, главное, жить не эгоистичною жизнью, а быть участником в общей жизни человечества. И потому ни невежественный, ни себялюбивый человек не может быть значительным художником. 2) Для того, чтобы говорить хорошо то, что он хочет говорить (под словами «говорить» я разумею всякое художественное выражение мысли), художник должен овладеть мастерством. А чтобы овладеть мастерством, художник должен много и долго работать, подвергая свою работу только своему внутреннему суду. 3) Для того, чтобы от всей души говорить то, что он говорит, художник должен любить свой предмет. А для этого нужно не начинать говорить о том, к чему равнодушен

1 «Что такое искусство?», стр. 41—42.

и о чем можешь молчать, а говорить только о том, о чем не можешь не говорить, о том, что страстно любишь. Из этих трех основных условий всякого произведения искусства главное последнее: без него, без любви к предмету, по крайней мере, без искреннего, правдивого отношения к нему, нет произведения искусства.

«Нерв искусства есть страстная любовь художника к своему предмету, а если это есть, то произведение всегда будет удовлетворять и другим требованиям— содержательности и красоте: содержательности будет удовлетворять потому, что невозможно страстно любить ничтожный предмет, а красоте потому, что любя предмет художник не пожалеет никаких трудов для того, чтобы облечь любимое содержание в наилучшие формы» [1].

Из этих двух определений искусства видно, что в 1899 г., т. е. двумя годами позже, чем было написано «Что такое искусство», Толстой уже говорит, что искусство должно удовлетворять требованию «красоты»— понятие, против которого он так ополчился раньше. Знаменательно, что тут «нерв искусства есть страстная любовь художника к своему предмету», но если это так, то многие художники ведь любят свою тему и не жалеют никаких трудов, чтобы облечь любимое содержание в наилучшие формы. Они может быть, любят предмет не меньше, чем Толстой любил его, и, следовательно, их произведения должны были удовлетворять канонам Толстого. Но любить предмет одно, а «заражаться тем же чувством»,—другое, ибо это уже не зависит от желания художника, это уж дело таланта. Мы дальше еще увидим, что у Толстого были и другие взгляды на искусство, которые идут вразрез с основной идеей его морали, и если какой-нибудь художник хотел бы руководствоваться теорией Толстого, то ему пришлось бы выбирать между одними и другими взглядами его. Но основами искусства для Толстого все же являются правда и искренность. При наличии этих двух стимулов, говорит он, хорошее произведение искусства

[1] Прилож. к «Русскому слову», т. XXII, стр. 54—55.

неизбежно. И так как цель искусства состоит в поднятии нравственного уровня людей, то поэтому «искусство для искусства»—вредная доктрина, ибо истинное искусство должно содержать какую-нибудь критику или истину, чья сущность была бы религиозной.

«Но,—скажут мне,—что разумеете вы под словами: религиозное содержание драмы? Не есть ли то, чего вы требуете для драмы, религиозное поучение, дидактизм, то, что называется тенденциозностью и что несовместно с истинным искусством?» Под религиозным содержанием искусства, отвечу я, я разумею не внешнее поучение в художественной форме каким-либо религиозным истинам и не аллегорическое изображение этих истин, а определенное, соответствующее высшему в данное время религиозному пониманию мировоззрение, которое, служа побудительной причиной сочинения драмы, бессознательно для автора проникает все его произведение. Так это всегда было для истинного искусства и так это и есть для всякого истинного художника вообще и для драматурга в особенности. Так что, как это было, когда драма была серьезным делом, и как это должно быть по существу дела, писать драму может только тот, кому есть что сказать людям, и сказать нечто самое важное для людей: об отношении человека к Богу, к миру, ко всему вечному, бесконечному» [1].

Толстой уже гораздо вернее себе, когда говорит об «отношении человека к Богу, к миру, к вечному и бесконечному», чем когда он говорит о «восторге влюбленных, описываемом в романе, или чувстве сладострастия, изображаемому на картине». Правда, что иные люди могут «заражаться» восторгом влюбленных, но чему это будет служить, раз в этом чувстве нет ни отношения человека к «бесконечному, ни к вечному»? Между прочим, когда говорят об отношении Толстого к искусству и о его теории эстетики, надо всегда оговариваться, какие конкретные взгляды его имеют в виду. Что у него больше, чем один взгляд, что выражение определенного взгляда не совпадает с определенным

---

[1] «О Шекспире и драме», стр. 217.

периодом его жизни, мы видели раньше, об этом еще придется говорить. Тут мы заметим, что в то время как в последней выдержке из трактата «Что такое искусство» область прекрасного действительно охватывает огромную часть человеческой жизни, в статье «О Шекспире и драме» она расплывается в «вечность и бесконечность».

Зная, чем искусство должно быть, вопрос о личности художника, казалось бы, должен быть второстепенным. Но тут мы видим, что и личность художника, т. е. нравственный облик его, играет большую роль при создании художественного произведения. Истинными художниками, по взгляду Толстого, были древние пророки, ибо они были служителями народа; имели они в виду поднятие нравственного уровня людей. Их проповеди всегда отличались глубокой серьезностью, сильным чувством и общедоступностью.

Что касается истинных произведений искусства, то таковыми можно считать биографии Иисуса, Будды и Сократа. Библиейский рассказ о Иосифе, «Хижина дяди Тома» так же трогательны по мнению Толстого, как и поучительны. Сказка, писанная с моральной тенденцией,—превосходный художественный фрагмент. Но произведение искусства должно всех «заражать», следовательно, оно приносит пользу либо всем, либо никому. Из своих собственных произведений образцами истинного искусства он считал только «Кавказский пленник» и «Бог правду видит, да не скоро скажет». Только эти произведения свои он пощадил, когда дал новые скрижали эстетики.

Мы раньше упомянули о противоречивости взглядов Толстого на искусство. Здесь мы приведем выдержку из предисловия к сборнику «Цветник», из которого видно будет, что задачей художника является не столько ознакомление людей с жизнью, т. е. с фактами, сколько ознакомление их с идеалами, т. е. с христианством или с критикой нехристианских устоев.

«Все словесные сочинения и хороши и нужны не тогда, когда они описывают, что было, а когда показывают, что должно быть; не тогда, когда они рассказы-

вают то, что делали люди, а когда оценивают хорошее и дурное, когда показывают людям один тесный путь воли Божией, ведущей в жизнь... И бывает то, что есть сказки, притчи, басни, легенды, в которых описывается чудесное—такое, чего никогда не бывало и не могло быть; и легенды, сказки, басни эти—правда, потому что они показывают то, в чем воля Божия всегда была, есть и будет, показывают, в чем правда царства Божия.

«Может быть такая книга, и много, много есть таких романов, историй, в которых описывается, как человек живет для своих страстей, мучается, других мучает, терпит опасности, нужду, хитрит, борется с другими, выбивается из бедности и под конец соединяется с предметом своей любви и делается знатен, богат и счастлив. Книга такая, если бы и все, что в ней описывается, точно так и было, и не было бы в ней ничего невероятного, все-таки будет ложь и неправда, потому что человек, живущий для себя и для своих страстей, какая бы у него ни была красивая жена и как бы он ни был знатен, богат, не может быть счастлив» [1].

Итак, «правда» не есть описание того, что в действительности происходит, и не того, что было, а того, «что должно быть», когда художник указывает людям на «тесный путь воли божией». В сказке даже чудесное может быть «правдой», если она только следует этому «тесному пути». Но какая «правда» может заключаться в простом вымысле, даже если художник старается быть искренним, даже если он любит свой предмет? Не ясно ли, что ложь и правда меняются местами? Ибо если существующее оказывается ненужным, а то, чего нет, даже чудесное, может оказаться необходимым, то «правда» может только соответствовать идеалу художника, в данном случае христианину, как Толстой понимал его. Все же остальное оказывается ложью.

Здесь реалистический путь он рекомендует покинуть. Чтобы быть хоть сколько-нибудь последовательным, Толстой не мог притти к другому выводу, как только осудить все художественные произведения как древ-

[1] Том XVI, стр. 226.

него, так и нового мира, включая свои собственные, ибо и они не всем доступны. Но и этого еще мало: одного художественного таланта недостаточно, нужно иметь и «талант сердца». Эту мысль он выражает в письме к Ромэн Роллану, в котором он осуждает все искусство, называя его суеверием: «То, что в нашем мире называют науками и искусствами есть не что иное, как огромный humbug, великое суеверие, в которое мы обыкновенно впадаем, как скоро мы освобождаемся от старого церковного суеверия» [1].

Но на искусство Толстой не всегда смотрел как на суеверие, порою даже считал его совершенно отличным от суеверия, чуть ли не физической необходимостью: «Искусство есть—я написал: пища, но лучше сказать—сон, необходимый для поддержания духовной жизни. Сон полезен, необходим после труда, но сон искусственный вреден, не освежает, не ободряет, но ослабляет» [2].

Но характерно, что несколько месяцев спустя он заносит в свой «Дневник» уже совсем другое: «Эстетическое и этическое—два плеча одного рычага: насколько удлиняется и облегчается одна сторона, настолько укорачивается и тяжелеет другая сторона. Как только человек теряет нравственный смысл, так он делается особенно чувствителен к эстетическому» [3].

Эти все взгляды были выражены им в том же году, когда увидело свет «Что такое искусство». Совершенно забывая, что им было раньше сказано по этому поводу, Толстой, очевидно, писал то, что «совесть» ему подсказывала в этот момент, а не то, что диктовало убеждение, выработанное в течение многих лет размышлений. Сказать, что «этическое и эстетическое — два плеча одного рычага»—значит подорвать основу своей собственной эстетической теории, где эстетическое не есть противоположность этическому, а дополнение его, преследующее одну и ту же цель—нравственное улучшение людей. Сказать, что он этим выражением намере-

---

[1] Новый сборник писем Л. Н. Толстого, изд. «Окто», 1912 г., Москва, стр. 61.

[2] «Дневник Льва Николаевича Толстого», 4 февраля 1897 г.

[3] 9 августа 1897 г.

вался критиковать только искусство нашего времени? Но он ведь также критиковал и современную нравственность?—Из этого очевидно одно, что последовательность не была сильной стороной нашего моралиста.

4. ВОПРОСЫ ИСКУССТВА В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ТОЛСТОГО

В «Войне и мире» мы находим не только религиозно-нравственные взгляды автора, не только его взгляды на историю, но и его отношение к искусству. Там мы видим и образцы «истинного» искусства, искусства общедоступного, которое способно «заражать» всех, и образцы такого, которое совращает с пути истины. Там им описывается пение народных песен, игра на гитаре и пляска—истинное искусство, которое не достигается путем подготовки в школе, но которое лежит в «душе человека», способного передавать и свои чувства и чувства других.

«Наташа сбросила с себя платок, который был накинут на ней, забежала вперед дядюшки и, подперши руки в в боки, сделала движение плечами и стала.

«Где, как, когда всосала в себя из того русского воздуха, которым она дышала—эта графинечка, воспитанная эмигранткой-француженкой, этот дух, откуда взяла она эти приемы, которые pas de châle давно бы должны были вытеснить? Но дух и приемы эти были те самые, неподражаемые, неизучаемые, русские, которых и ждал от нее дядюшка. Как только она стала, улыбнулась торжественно, гордо и хитро-весело, первый страх, который охватил было Николая и всех присутствующих, страх, что она не то сделает, прошел, и они уже любовались ею.

«Она сделала то самое и так точно, так вполне точно это сделала, что Анисья Феодоровна, которая тотчас подала ей необходимый для ее дела платок, сквозь смех прослезилась, глядя на эту тоненькую, грациозную, такую чуждую ей, в шелку и в бархате воспитанную графиню, которая умела понять все то, что было

и в Анисье, и в отце Анисьи, и в тетке, и в матери, и во всяком русском человеке» [1].

Танец этот был навеян всей той обстановкой, в которой Наташа очутилась, был возможен после игры на балалайке и песни «дядюшки», которые всех пленили, а пленили они потому, что эта игра и песня, как и этот танец, «жили в Анисье, в отце Анисьи и во всяком русском человеке». Но вот, та самая Наташа, в шелку и бархате воспитанная графиня, очутилась в опере. Казалось бы, что эта атмосфера должна была быть для нее ближе, понятнее, чем деревенская обстановка, но ей как и самому Толстому, все казалось там фальшивым, и это отчасти ей вскружило голову. «После деревни и в том серьезном настроении, в котором находилась Наташа, все это было дико и удивительно ей. Она не могла следить за ходом оперы, не могла даже слышать музыку: она видела только крашеные картоны и странно наряженных мужчин и женщин, при ярком свете странно двигавшихся, говоривших и певших; она знала, что все это должно было представлять, но все это было так вычурно-фальшиво и ненатурально, что ей становилось то совестно за актеров, то смешно на них. Она оглядывалась вокруг себя, на лица зрителей, отыскивая в них то же чувство насмешки и недоумения, которое было в ней; но все лица были внимательны к тому, что происходило на сцене и выражали притворное, как казалось Наташе, восхищение. «Должно быть это так надобно!» думала Наташа. Она попеременно оглядывалась то на эти ряды припомаженных голов в партере, то на оголенных женщин в ложах, в особенности на свою соседку, Элен, которая, совершенно раздетая, с тихой и спокойной улыбкой, не спуская глаз, смотрела на сцену, ощущая яркий свет, разлитый по всей зале, и теплый, толпою согретый воздух. Наташа мало-помалу начинала приходить в давно не испытанное ею состояние опьянения» [2].

---

[1] «Война и мир», т. VI, стр. 259—260.

[2] Там же, т. VI, стр. 315.

В статье «Что такое искусство» Толстой рисует постановку вагнеровской оперы и рисует так, что казалось бы, что человеку в здравом рассудке не надо было бы вовсе посещать оперу. Но так он смотрел на оперу в 1897 г., а раньше? Мы уже видели, как в «Войне и мире» им описываются спонтанное чувство и искусственная игра. Небезынтересно будет привести его описание оперы и тот вредный, развращающий эффект, который она оказывает на присутствующих.

«Во втором акте были картины, изображающие монументы, и была дыра в полотне, изображающая луну, и абажуры на рампе подняли, и стали играть в басу трубы и контрабасы, и справа и слева вышло много людей в черных мантиях. Люди стали махать руками, в руках у них было что-то вроде кинжалов; потом прибежали еще какие-то люди и стали тащить прочь ту девицу, которая была прежде в белом, а теперь в голубом платье. Они не утащили ее сразу, а долго с ней пели, а потом уже ее утащили, и за кулисами ударили три раза во что-то металлическое, и все стали на колени и запели молитву... Во время этого акта Наташа всякий раз, как взглядывала в партер, видела Анатолия Курагина, перекинувшего руку через спинку кресла и смотревшего на нее. Ей приятно было видеть, что он так пленен ею, и не приходило в голову, чтобы в этом было что-нибудь дурное» [2].

В результате Наташа, которая была способна тонко чувствовать и возвышенно любить, увлекается безнравственным человеком, от которого ничего хорошего нельзя ожидать. Жертвою этой атмосферы падает она сама и Болконский, а последнее посещение оперы Наташей оказывается роковым. Сколько они оба настрадались из-за этой театральной атмосферы! Эта якобы невинная атмосфера вводит человека в такое искушение, которого он даже и не подозревает и результаты которого чувствуются далеко за пределами театральных подмостков.

---

[2] «Война и мир», т. VI, стр. 317—318.

Вместе с годами взгляды Толстого сделались более суровыми, или, вернее настроения суровых взглядов учащались, отражаясь в его художественных произведениях. В пьесе «И свет во тьме светит» Саринцев разражается тирадой об искусстве, после посещения им больных и бедных в деревне. После всего виденного там, музыка его только раздражает, так как в игре и в спорах о музыке он видит одно лишь средство для времяпрепровождения.

«Вы все здесь, 7, 8 здоровых молодых мужчин и женщин, спали до 10 часов, пили, ели, едите еще и играете и рассуждаете про музыку; а там, откуда я сейчас пришел с Борисом Александровичем, встали с 3 часов утра,—другие и не спали в ночном,—и старые, больные, слабые, дети, женщины с грудными и беременные из последних сил работают, чтобы плоды их трудов проживали мы здесь... А мы здесь, обмытые, одетые, бросив по спальням наши нечистоты на заботу рабов, едим, пьем, рассуждаем про Шумана и Chopin, который больше нас трогает, разгоняет нашу скуку. Я думал это, проходя мимо вас, и потому сказал вам. Ну, подумайте, разве можно так жить» [1].

Но особенную враждебность по отношению к музыке Толстой проявляет в «Крейцеровой сонате». Недаром он назвал повесть именем сонаты: этим он намеревался показать губительное следствие музыки, когда ей предаются в неподходящей обстановке. Игра сонаты вместо того, чтобы действовать благотворным образом на душу человека, как обыкновенно это изображают, завершается страшной драмой. Музыкант рисуется праздным человеком, никогда не знавшим физического труда и потому смотревшим на женщин, как на предмет удовлетворения своего низменного животного инстинкта. О влиянии же музыки на человека герой повести так отзывается: «Страшная вещь эта соната. И именно эта часть. И вообще страшная вещь музыка! Что это такое? Я не понимаю. Что такое музыка? Что она делает? И зачем она делает то, что она делает? Говорят, музыка действует

Изд. «Толстовского общества», Москва, 1919 г., стр. 39—40.

возвышающим душу образом. Вздор, неправда! Она действует, страшно действует,—я говорю про себя,—но вовсе не возвышающим душу образом. Она действует не возвышающим, не принижающим душу образом, а раздражающим душу образом. Как вам сказать? Музыка заставляет меня забывать себя, мое истинное положение; она переносит меня в какое-то другое, не свое положение; мне под влиянием музыки кажется, что я чувствую то, чего я собственно не чувствую, что я понимаю то, чего я не понимаю, что я могу то, чего не могу...

«Она, музыка, сразу, непосредственно переносит меня в то душевное состояние, в котором находился тот, кто писал музыку. Я сливаюсь с ним душой и вместе с ним переношусь из одного состояния в другое; но зачем я это делаю, я не знаю» [1].

Мы видели, как опера подействовала на умную и благородную Наташу и к чему она ее привела. Здесь последствия оказались еще хуже.

В эпилоге к повести «Крейцерова соната» Толстой говорит, что он совсем не предвидел, что логика его приведет к такому суровому заключению, что вначале он испугался этого заключения, и даже готов был отказаться от этих взглядов, но голос совести и разума ему не дал этого сделать. Мы уже видели не раз, что «совесть и разум» и раньше диктовали ему подобные же взгляды, в особенности, когда Толстой находился в суровом настроении.

5. ТОЛСТОЙ И ПЛАТОН

Такое суровое отношение к искусству со стороны великого художника напоминает нам, что 2300 лет тому назад другой великий философ-художник, Платон, также отрицал красоту во имя нравственности. Правда, Толстой никогда не отзывается о Платоне в таком тоне, как он отзывается о Сократе, т. е. не считает его учителем жизни, все же взгляды их на искусство очень родственны, хотя это родство чисто внешнее, а не

[1] «Крейцерова соната», т. XII, стр. 381.

внутреннее. Возможно, что сходный взгляд на нравственность, как на субстанцию мира, вел их в одном и том же направлении.

В самом начале надо оговориться, что между их взглядами на понятие «добро»—разница огромная. Признание классов есть моральная предпосылка платоновского «государства», между тем как отсутствие классов, уничтожение государства—абсолютное равенство—самое основание толстовского «царства божия». Следовательно, идеалы «абсолютной свободы» и «равенства» были совершенно чужды греческому философу, и язычник Платон насмехался бы над доктриной «непротивления», которую анархо-христианин считает центральным пунктом своего учения. Если мы говорим об их родственном отношении, то только о нравственном подходе к искусству, ибо хотя Платон был сам великим художником, однако он готов был применять суровые меры к художникам вплоть до исключения их из «государства». По аналогичным мотивам и Толстой осуждает их, а именно за то, что они—«изобретатели», т. е. обманщики.

В идеальном «государстве» Платона поэтам не дозволено свободно писать, не имея в виду общественного блага. Они либо должны своим писанием служить государству, согласно инструкции стражей, либо их заставили бы покинуть «государство». «А кто, повидимому, стяжав мудрость быть многоразличным и подражать всему, придет с своими творениями, и будет стараться показать их, тому мы поклонимся, как мужу дивному и приятному, и сказав, что подобного человека в нашем городе нет и быть не должно, помажем его голову благовониями, увенчаем овечьею шерстью и вышлем его в другой город; сами же, ради пользы, обратимся к поэту и баснослову более суровому и не столь приятному, который у нас будет подражать речи человека честного и говорить сообразно типам, поставленным нами в начале» [1].

---

[1] «Политика или государство», сочинения Платона, пер. Карпова, СПБ, часть III, стр. 164—165.

Точно так же, как для Платона цель нравственности не удовольствие и «искусство для искусства»—вредная забава, так удовольствие, полученное от какого-нибудь произведения искусства без отношения к «добру», безнравственно в глазах Толстого. Даже простое описание не должно занимать художника, если описание не ведет к улучшению людей, ибо для обоих мыслителей искусство было прислужницей нравственности, «блага», хотя понятие «благо» подвергнуто было изменениям в течение 23 веков, которые отделяют Платона от Толстого.

Поэтическое подражание, т. е. простое описание, трижды удалено от истины, говорит Платон. Оно— праздное занятие, и одного таланта недостаточно для оправдания деятельности художника, если эстетическое наслаждение, полученное от произведения,—все, что оно способно нам дать. «Государство» должно было служить местом для серьезных людей, у которых добродетель на первом плане. Гомера Платон обвинял в том, что он слишком мало знал о делах шорника, чтобы говорить о седлах, и Ион напрасно гордился тем, что мастерски передавал Гомера, в особенности, когда он попал в логическую западню Сократа. Ион принужден был признать, вслед за Сократом, что этическое вдохновение есть своего рода «исступление» и что оно стоит гораздо ниже знания, в особенности философского знания (самое высшее в глазах Платона). «Муза сама творит людей вдохновенными, а через этих вдохновенных составляется уже цепь из других восторженников. Ведь все добрые творцы поэм пишут прекрасные стихотворения, водясь не искусством, а вдохновением и одержанием... поэт есть вещь легкая, летучая и священная: он не прежде может произвести что-либо, как сделавшись вдохновенным и исступленным, когда в нем нет уже ума; а пока это стяжание есть, каждый человек бессилен в творчестве и в излиянии провещаний. Итак, кто говорит много прекрасного о предметах, тот водится не искусством...» [1].

---

[1] «Ион», сочинения Платона, перев. Карпова, ч. IV, стр. 374.

Поэтому, если бы платоновское «государство» могло осуществиться, Платон поручил бы стражам цензуру всех авторов, строго следя за «неправдой»—художественным вымыслом. Одобрили бы стражи только тот вымысел, который был бы полезен «государству». Художественные произведения, не подвергающиеся контролю,—слишком опасное оружие в руках легкомысленных художников, по мнению Платона.

Толстой тоже против простого описания, он тоже против тех произведений, в которых нравственная правда не главная цель автора, а только сводится к истинному описанию того, что существует в действительности, такая «правда»—бесплодное занятие. Не содержание важно, а цель, которую себе автор ставит. Вот почему «Хижину дяди Тома» и свою сказку «Бог правду видит, да не скоро скажет» он считал достойными художественными произведениями, которые нравственно допустимы в «божием царстве», между тем как произведения Гете, Шекспира и Данте были забракованы им.

Для Платона драма имела ценность только с точки зрения государственного блага, поэтому она должна быть пересмотрена стражами «государства». Если это сатира Аристофана, тогда она бесполезный смех, если это трагедия, тогда она ослабляет души граждан государства, в котором храбрость считается добродетелью. Толстой также был против бесполезного смеха в искусстве, а что касается драмы, то она должна говорить о «вечном и бесконечном».

Для Платона «красивое» не есть красивая форма, приятная только для глаза. Картина, имеющая красивые линии и цвета, кроме удовольствия, нашей душе ничего не дает, а к эстетическому наслаждению, помимо моральных мотивов, и греческий и русский художники-мыслители были недружелюбно настроены. Важно и ценно не форма красоты, приятная только для глаза, а умственная красота. «Под красотою форм я пытаюсь теперь понимать не то, что хотят понимать многие, например, красоту животных или какой-нибудь живописи. Моя речь—о чем-нибудь прямом и круглом...

о плоскостях и твердых телах, построяемых по правилам и наугольникам» [1].

Не то, что телесный глаз воспринимает, но что духовный глаз может созерцать—красота. Красота есть средство к достижению нравственности, а не цель. «Итак, если мы не можем схватить добро одною идеею, то схватим его тремя—красотою, соразмерностью и истиною» [2]. С такой же точки зрения (без интеллектуализма, конечно, который был чужд Толстому), им рассматривался Рафаэль и Микель-Анджело. Он не согласен с кантовской формулировкой прекрасного, что «искусство есть наслаждение без желания».

До такой степени боялись оба силы музыки, что в интересах торжества добродетели они запретили бы всякого рода композиции. Платон допускал бы в свое «государство» только некоторые роды инструментов. Толстой заменил бы рояль гитарой, а симфонию «Ванькой-ключничком». Оба смотрели на музыку, как на средство, ведущее к «добру». Музыка, согласно Платону, полна «догадок» и «подражания», ей недостает духовной чистоты, и она нужна только для младшего поколения. Толстой считал самую простую и достаточную форму музыки наиболее доступной, ибо она заражает всех, и, будучи, таким образом, ступенью к объединению, помогает братству людей, и дух торжествует над плотью.

А заинтересованы они были больше всего в духе, истинном бытии, которое делает человека богоподобным. Их души рвались из темницы тела, чтобы взлетать в духовную высь, далеко от земли, где истинная свобода возможна, где целое поглощает часть, где в едином растворяется множество, и вечный мир заменяет борьбу. Их больше всего тянуло к той жизни, где «Истина» и «Добро» не знают соперников.

И Толстой и Платон видели, как весна приходит и уходит, как молодость увядает, как телесная любовь оставляет одно грустное воспоминание. Земная жизнь

---

[1] «Филеб», сочинения Платона, пер. Карпова, ч. V, стр. 132.
[2] Там же, стр. 161.

поэтому есть «становление», а не «бытие», а земная красота—обольстительница, волшебница, которая привязывает человека к этому «подземелью».

Но если «становление» мимолетно, а наше знание гоняется за «тенью» (Платон) или за «бесконечными отношениями», но не бытием (тоже тень своего рода—Толстой),—то ведь должно быть вечное «бытие», тенью которого наше знание является, вечное «бытие», не ведающее изменений, т. е. беспрерывной смерти. Вот это «Бытие», этот вечный, неизменный мир существует по сю сторону земной жизни; бытие того мира требует нравственность, как бы в награду за несовершенство, за страдания, которым смертные подвергаются в течение жизни. Что же может быть более вечным и чистым, чем «Идея» (чистый дух)? И что может иметь больше ценности, чем добродетель? И что может быть выше, чем само понятие «Добра»? Как может искусство, эта тень мимолетной жизни, эта игра взрослых детей, сравниться с вечной сущностью? «Идея идей»—«Добро» есть «песня песней» религиозного поэта. Однако с духовными глазами, устремленными по сю сторону плоти и в Вечность, всякая песня о земле есть лишь заупокойная. Что же удивительного, что Платон подозрительно смотрел на художников, что на его произведениях воспитывались первые христианские апостолы и что Толстой не раз хотел покинуть Музу ради святых писаний, христианских и индусских?

6. КРИТИЧЕСКИЕ И ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Мы видели, что на самой заре своей литературной деятельности Толстой клеймил искусство и что он обещал говорить «правду не в форме вашего искусства». Однако, хотя правда была для него дороже всего, он отказался признать правду, если она не ведет к религиозной истине. Что артистический вымысел он не всегда порицал, можно судить не только из его литературного прошлого, которое он только осуждал в моменты угрызения своей христианской «совести», но

также из тех произведений, которые он считал образцами морального искусства. В этих произведениях отражается жизнь, не как она есть в действительности, но как она должна быть: там все так построено, что добро торжествует. Так что критерий «правды» принимался Толстым условно: если «правда» приводит к религии или морали, тогда она «настоящая» правда, если же она просто отображает жизнь, тогда это праздное занятие и, следовательно, «фальшивая» правда, как изучение козявок—фальшивая наука.

Но тогда «искренность» тоже ни к чему не служит, ибо и при искренности возможна «фальшивая» или ненужная правда, такая, которая не приводит к торжествующей добродетели. Но и этого недостаточно, надо, чтобы сам художник был нравственным человеком, т. е. чтобы никакие эгоистические мотивы не побуждали его к творчеству. Что Толстой во все время своего творчества был искренним (несмотря на то, что у него были личные мотивы, как он сам признается), мы можем заключить из того, что эти самые взгляды отражаются во всех его произведениях. В самом деле, сравнивая его крупные работы до 80-х годов (т. е. до начала перелома) с художественными произведениями, написанными после 80-х годов, мы видим, что его религиозные идеи, его отношение к вопросам нравственности и культуры очень сходны; однако «Воскресенье», написанное позже (в 1899 году) статьи «Что такое искусство?», едва ли внесло изменение в его художественные произведения, хотя эгоистический мотив (стремление к славе) уже отсутствовал тогда. Художественная сторона его произведений не выше стоит, несмотря на то, что им уже были выработаны все эстетические каноны. Они также не доступнее для массового читателя, чем многие из его произведений до периода писания трактата «Что такое искусство»? Если бы Толстой строго придерживался своей теории искусства, ему пришлось бы забраковать много собственных произведений последнего периода его жизни, как он забраковал прежние произведения, за нарушение того или иного канона.

Итак, мы видим, что и раньше он удовлетворял некоторым требованиям «религиозной эстетики», и позже у него много недочетов в этом отношении, специально, в отношении общедоступности. Что удивительнее всего— «Хаджи Мурат» напоминает его самые первые произведения и почти не содержит религиозно-нравственных идей, они здесь, во всяком случае, менее заметны, чем в «Анне Карениной», и даже меньше, чем в «Казаках».

Далее. В своей критике Шекспира, Бетховена и других Толстой объясняет всеобщее почитание всех мастеров внушением. Этот подход весьма характерен для объяснения им общественных явлений. Под слово «внушение» можно, разумеется, решительно все подвести, но вскрыть истинные причины оно не может. Движения религиозные, философские, политические и экономические, равно как и научные и художественные, имеют причины более глубокие, чем простое внушение, ибо приписать все причины внушению еще не значит показать, почему одно, а не другое движение произошло, почему оно было в то, а не в другое время и т. д. Необходимо знать условия, при которых вызывается внушение (момент внушения, безусловно, имеется, скажем, в области религии). Но и религия имеет свои глубокие социальные причины и объяснить ее происхождение только гипнозом совсем недостаточно. Приписать же причины движения какой-нибудь личности, как, примерно, Гете, которому Толстой приписывает популярность Шекспира, значит искать причины исторических движений не в объективных условиях, не в исторической необходимости, а в капризах личностей, а ведь сам Толстой боролся против роли личности в общественных делах. Сказать, что «только благодаря критикам, восхваляющим в наше время грубые, дикие произведения древних греков, Софокла и др., стали возможны Ибсены, Вагнеры, Брамсы», значит отрицать всякую причинность общественных явлений и впадать в безвыходное противоречие.

Толстой нападает здесь не на строй, который порождает определенные тенденции в искусстве. Он не задается вопросом, почему определенные школы искусства

существуют теперь, а не раньше; почему представители искусства говорят тем, а не иным языком? Он говорит о представителях искусства, как будто только они являются виновниками появления тех или иных школ, как будто только от них зависят формы искусства. Он обрушивается на них за то, что они не творят для «народа» и в этом он частично был прав. Но критика Толстого есть критика идеалиста, приписывающего форму искусства (а всякая форма искусства есть общественное явление, причину которого надо искать в окружающих условиях) не общественному бытию, отображающему общественные условия, и не диалектическому процессу искусства (имеющему свои собственные законы), а воле или капризу личностей. По критике искусства Толстым выходит, что люди меняют условия, а не условия людей, т. е. сознание определяет бытие. Если это так, тогда Толстому только следовало посердиться на людей, и в результате они переменят свой взгляд, а затем и условия.

Из этого следует, что несмотря на то, что Толстой говорил во имя масс, к ним он не обращался, как будто от них ничего не зависит, а обращался он к поработителям масс, к «мошенникам», чтобы они перестали быть мошенниками, а стали бы «христианами». Действительно, если бы его обращение было направлено к массам, то это имело бы смысл только тогда, когда он от самих масс ожидал бы какой-нибудь активности, но от масс, кроме пассивного сопротивления, Толстой ничего не ожидал, а ожидал он улучшения положения со стороны самих поработителей,—взгляд, близко напоминающий идеи утопических социалистов, которые, с одной стороны, критиковали господствующий класс, а с другой стороны, обращались к нему, чтобы он изменил свой взгляд, сделался бы гуманным и покончил бы со своим привилегированным положением. Мы знаем, что вышло из всего движения утопистов. Движение это, развившись, превратилось в движение научного социализма, которое обращается уже к самим угнетенным, к пролетариату, говоря, что освобождение лежит в его собственной власти; что вместе с переменой

его экономического положения последует и перемена культуры вообще и искусства в частности.

Мы сказали, что в идеологии Толстого замечаются «небесная» и «земная» тенденции и что его настроения не были связаны с определенной эпохой его жизни. При «земном настроении» искусство у него выходило за узкие пределы религиозной области. В самом деле, «чувства сладострастия, изображенные на картине; или, бодрости, передаваемое торжественным маршем в музыке; или веселья, вызываемого пляской; или комизма, вызываемого смешным анекдотом»—все эти чувства, переданные живо, действительно принадлежат к области прекрасного, но они ведь больше, чем удовольствие, доставить не в состоянии, а от чувства «самоотречения и покорности богу» они очень далеки. Не близки они также к служению людям через бога, и, следовательно, не могут претендовать на название искусства, согласно пониманию искусства Толстым. Но, с другой стороны, если искать в изображении этих чувств живости и способности «заражать» зрителей или слушателей, тогда они зачастую способнее «заражать» зрителя, чем чувство покорности судьбе и богу. Торжественный марш в музыке побуждает в слушателе чувство бодрости, но ведь и военный марш «заразителен», придавая бодрость солдатам, но все же, согласно Толстому, он безнравственен и потому не принадлежит к области искусства. Чувство сладострастия может вызвать и отвращение, тогда такое чувство морально, а потому и истинно, но когда оно доставляет наслаждение своей живостью изображения, тогда оно—не-искусство. Следовательно, обвинение критиков Толстого, что он отрицал искусство, вполне справедливо, хотя он и утверждает, что искусство необходимо.

В действительности его эстетические каноны «универсальности», «искренности» и «правдивости» были не результатами крайней перемены, а временного душевного состояния, когда суровая логика вела его к «неожиданным» для него самого результатам. На самом деле, во все время его литературной деятельности можно проследить эти различные тенденции, которые всегда отра-

жаются в его произведениях. И хотя доктрины, которые он излагал в жизни, им не применялись и говорят о его неискренности, все же он всегда верил во что писал, т. е. всегда был искренним, даже если у него самого не было достаточно сил применять это в жизни.

Все эти сумрачные настроения отображают ту общественную атмосферу, в которой ему приходилось жить. В народнической литературе той эпохи встречаются не мало выпадов против «искусства ради искусства», ибо при тогдашней действительности искусством часто прикрывались люди, равнодушные к общественным вопросам. Стали противопоставлять «толпу» «поэтам». Общественная деятельность часто рассматривалась, как деятельность низшего разряда, и служить искусству значило еще дальше уйти от «толпы». Произведение искусства стало считаться у сторонников «искусства ради искусства» тем лучше, чем меньше оно могло удовлетворять потребностям общей публики. Уже самое слово «вульгарность» говорит о том, что вкус народа, «толпы» считался низким, и чем меньше искусство могло удовлетворять таким вкусам, тем изысканнее, тем выше считалось оно.

«Утилитаризм в искусстве» и «искусство ради искусства» стали противоположностями. Некоторые народники видели в последнем союзника привилегированных. Толстой был под влиянием этих идей. Он ненавидел всякого рода привилегии: религиозно-нравственные идеи его обязывали считать отжившие формы идеальными, и ему показалось, что отказавшись от примитивного искусства, мы непременно должны принять классовое искусство. И в искусстве древних греков и в европейском искусстве он видел только орудие классового господства. Вместо того, чтобы поднимать массы до высших форм искусства, он, опрощенец, отрицал это высшее искусство, видя в нем врага морали («эстетическое и этическое—два плеча одного рычага»), но его собственное «эстетическое плечо», хотя на нем должно помещаться все человечество, все же есть прокрустово ложе, ибо оно желало бы отсечь головы всем произведениям искусства, которые выросли, развились

и эстетически приносили пользу в течение веков. Оно прокрустово ложе, ибо требование религиозного содержания, «чувства покорности», которое должно быть сущностью «нового» искусства, есть требование отсечения ног прогрессу, революционному движению.

Для гениального художника клеймить произведения величайших художников всех времен, включая и свои, было нелегким делом. Тут, как мы видели, были глубокие общественные причины, заставившие его произнести смертный приговор над лучшими произведениями искусства и над собственной деятельностью всей жизни. Но, кроме того, одной из причин послужила боязнь увлечься земными радостями и забыть про вечную жизнь. Если со смертью тела нить духа также обрывается, искусство мимолетной жизни — не утешение для смертной души. Если смерть только начало вечной жизни, художественная деятельность, в лучшем случае,—простая игра, отвлекающая от более серьезных занятий. Так или иначе, искусство в той форме, в какой им забавляется мир, он считал камнем преткновения на «узком пути», ведущем к царству божию на земле и на небе. Таково было суждение человека, который не знал ни сомнения, ни милосердия, когда он слышал изнутри голос вечности.

Глава шестая

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ И НРАВСТВЕННОСТИ

В поисках за разрешением загадки жизни, на перепутьи сомнения, философскому исследователю приходится выбирать один из двух отправных пунктов. Первый—стать лицом к объективному миру и в многообразии жизненного потока стремиться изучать его законы и противоречия (действительные и кажущиеся); и стараться отвоевать одну позицию за другой так, чтобы вчерашняя тайна сделалась открытой книгой сегодня. При этом свой собственный внутренний мир, со всеми переживаниями, приходится рассматривать, как бесконечно-малую частицу,—как каплю, в которой отражается внешний мир. Тогда правильность отображаемой объективной действительности находится в зависимости от состояния капли, от степени ее прозрачности, от света, который на нее падает.

Другой путь—стать спиной к внешнему миру и обратить свой взор внутрь; прислушиваться к каждому душевному шороху; признать единственной реальностью человеческие чувства, желания, капризы и, подчас, собственные недуги. На мир тогда смотрят через увеличительное стекло своих недугов: собственная близорукость истолковывается, как мираж пространства, плохое настроение, как Weltschmerz, возвышенное настроение — как вечное блаженство, прихоти — как мировая Воля, свое мышление—как мировой Разум, а инстинкт жизни—как бессмертие. Оторвавшись от твердой земли, они, люди шестого чувства, уносятся на крыльях своей

фантазии к сверхчувственному и безвременному миру, туда, где борьба неведома, где страдания невозможны.

Толстой принадлежал к категории «потусторонних», поэтому все вопросы философии он ставил в религиозной плоскости. Об объективной действительности он судил по тому, как он боялся ее. И так как для «потусторонних» «Я» является их собственным сводом законов, верховным прокурором, защитником и судьей, то Толстой выносит приговор миру в зависимости от душевного состояния. На место неизвестного (*x*), которое наука стремится найти в жизненном уравнении при помощи данных, добытых опытом, он ставил «известное» (бога), а вместо объективного мира—неизвестное (*x*, иногда *o*). Этим решение проблемы окончательно запуталось.

Все же материальный мир, через «греховные» чувственные восприятия и «ложный» разум, врывался иногда, как леденящий ветер в отшельническую обитель, едва нагретую «верой», и замораживал грезы. От таких визитов яснополянскому идеалисту надо было во что бы то ни стало избавиться, и он старался это сделать при помощи «истинного» разума.

По мере того, говорит «истинный» разум, как мы начинаем понимать учение Христа, вопросы метафизики становятся ненужными, ибо существуют более необходимые интересы в жизни. И как прилежный работник интересуется только работой, не желая знать, что делается у хозяина, между тем, как ленивый работник всюду сует свой нос, стараясь разузнать секреты, которые ему все равно не узнать, и только время теряет напрасно, так и с истинным христианином: он служит богу, не стараясь узнать о нем, зная только одно, что он—господин, и, следовательно, человеку нечего равняться с ним. «Кто станет отрицать, что делает во мне все хорошее Бог?

«Но вопрос о том, внешний ли Он,—опасен.

«Не могу ничего говорить про это.

«Он все, я—не все, поэтому Он вне меня. Но я знаю Его только тем, что во мне божественно.

«Но эта опасная и, боюсь, кощунственная метафизика». [1]

Толстой, конечно, знал, что атеист отрицает, а агностик сомневается в том, что «бог делает все хорошее», однако, он задает этот вопрос, чтобы уверенностью тона ободрить колеблющихся, тогда как он сам в тиши мучился сомнением. Признавая, что занятие вопросами философии—«кощунственная метафизика», он все же «кощунствовал» порою: «Вчера думал о том, что форм мышления—категорий—не семь, не четыре: причинности, материи, пространства, времени, а только одна: движение, включающее в себя все. Движение есть перемена места, стало быть—пространство; перемена же места может быть скорое и медленное—время; движение, предшествующее—причина, последующее—следствие; то, что перемещается—материя. Все—движение. Человек сам непрестанно движется, и потому все ему объясняется только движением» [2].

А в другом месте: «Люди разделены (отдельны от других существ), и это представляется им пространством. То же, что они нераздельны по существу, представляется им временем». Так это записано. Пространство разъединяет, время соединяет. Но это неверно. И время и пространство есть разделение, есть невозможность постигновения единства. (Неясно, но я понимаю. Разъясню после» [3].

Тут мы видим, как Толстой бьется над разрешением проблем «категорий» и подхватывает идеалистический ответ, что что-то движется без материи, что время и пространство—понятия человеческие, а материя—иллюзия, — галлюцинация, от которой надо избавиться. Избавляется же он от нее с помощью бога: «Для всемирного сознания, для Бога, нет материи. Материя есть только для разделенных друг от друга существ. Предел деления—это то, что мы называем материей со всеми ее бесконечными формами» [4].

---

[1] «Спелые колосья», стр. 114.
[2] Там же, 12 июня 1898 г.
[3] «Дневник Льва Николаевича Толстого», 11 мая 1898 г.
[4] Там же, 28 сентября 1899 г.

С устранением материи, независимость и бессмертие духа уже не подлежали бы сомнению, если бы зачастую «ложный» разум не вносил бы его. «Та материальная форма, в которой застает нас в этом мире пробуждение нашего сознания истинной жизни, представляет как бы предел, ограничивающий свободное развитие нашего духа. Материя есть предел духа. Истинная же жизнь есть разрушение этого предела.

«В этом понимании и содержится самая сущность разумения истины,—та сущность, которая дает человеку сознание вечной жизни.

«Материалисты принимают предел за истинную жизнь» [1].

Толстой не слишком обременяет свои мысли доказательствами: ведь главная задача философии, по его мнению, состоит в том, чтобы ответить на религиозно-нравственные вопросы, следовательно, чем меньше вопросов задавать, тем лучше. Толстой знал, что ответы на волнующие его вопросы могут быть только отрицательные, если ждать их извне, а не изнутри, поэтому он старался их избежать. Что путь к философии у него лежал через религию; что из философии он брал только то, что могло дать опору его вере, мы можем судить из письма к Н. Я. Гроту: «Спасибо за ваше письмо и замечания, дорогой Николай Яковлевич. Первую фразу о Аристотеле я хотел изменить по вашим указаниям, но прилаживался, прилаживался—и не мог. Оставьте ее, как есть. Ведь я это самое думаю. Вы скажете: я не знаю Аристотеля. Да не знаю-то я его потому, что там нет того, что мне нужно знать. А знаю более недалекого (?) от него—Лао-дзы и Конфуция, и не мог их не узнать...» [2].

Толстой, значит, согласился быть утилитаристом, только в религиозном смысле, и заострял он иногда религиозные вопросы, пожалуй, не меньше, чем теологи, против которых он так резко выступал. Если Аристотель его не интересовал, что же говорить об инте-

---

[1] Прилож. к «Русскому слову», т. XV, стр. 175.
[2] «Письма Л. Н. Толстого», 1894 г., изд. «Окто».

ресе к другим мыслителям, в чьей философии не было того, что ему «нужно знать»? Однако, такое отношение не мешало ему критиковать догматизм ученых и философов.

Что касается проблемы тела и души, то взгляд его в этом отношении не был постоянным. Иногда он говорит, что только душа существует, но не тело, иногда—и то и другое. Душа, разумеется, бессмертна. Что проблема души и тела не более выяснена им на старости лет, чем в молодости, ясно из сопоставления его дневников, из которых видно, что эти вопросы его всегда занимали.

«Ежели тело отделено от души и уничтожается, то что же доказывает уничтожение души? Самоубийство есть разительнейшее выражение и доказательство души, а ее существование есть доказательство ее бессмертия. Я видел, что тело умирает; поэтому предполагаю, что и мое умрет; но ничто не доказывает мне, что душа умирает, поэтому говорю, что она бессмертна—по моим понятиям. Понятие вечности есть болезнь ума» [1].

«Я же говорю об этом догмате о душе следующее. Душой мы называем божественное, духовное, ограниченное в нас нашим телом. Только тело ограничивает это божественное, духовное. И это-то ограничение и дает ему форму, как сосуд дает форму жидкости или газу, заключенному в нем. А мы знаем только эту форму. Разбей сосуд—и заключенное в нем перестанет иметь ту форму, которую имеет, и разливается, разносится. Соединяется ли с другими веществами, получает ли новую форму—мы этого ничего не знаем, но знаем наверное то, что оно теряет ту форму, которую оно имело в своем ограничении, потому что то, что ограничивало, разрушилось. То же и с душою. Душа после смерти перестает быть душой и, оставаясь духом, божественной сущностью, становится чем-то другим, таким, о чем мы судить не можем» [2].

---

[1] «Дневник молодости», 13 июля 1852 г.

[2] «Дневник Льва Николаевича Толстого», 29 декабря 1897 г.

Почему явление самоубийства доказывает существование души? Об этом Толстой предпочитает пространно не говорить, он, вероятно, имел в виду инстинкт самосохранения, который не дал бы человеку оборвать свою жизнь, если бы что-нибудь более сильное в моменты конфликта не преодолевало бы страх смерти. Что же может быть сильнее души?

Допустив существование души, он выводит из этого предположения ее бессмертие (или вернее, из-за желания бессмертия он допускает ее существование), и вместо того, чтобы самому доказывать бессмертие, он требует, чтобы ему доказали противное. Разницу же между «бессмертием» и «вечностью» он не выясняет, ограничившись замечанием, что «понятие вечности» есть «болезнь ума». Но если разум подвержен заболеваниям, то, следовательно, он подвержен смерти также. Возможно, что для Толстого «разум» есть что-нибудь другое, чем «душа»,—ибо душа бессмертна, как мы видели, но если разум есть духовное, как он может умереть? Но это принадлежит к числу «праздных» вопросов.

Но может быть, 24-летний молодой человек не в состоянии был выяснить того, что выяснил 70-летний старик?—Старик, судя по этой записи, был не менее догматичен, чем молодой мыслитель. Доказательством существования души он еще меньше занимается, ибо этот вопрос не подлежал для него сомнению, но тут уже душа лишается бессмертия и, превращаясь в дух, «становится чем-то другим, таким, о чем мы судить не можем», зато «мы можем судить» о божественности и бессмертии духа. Если схоластики еще заботились о том, чтобы прикрыть свой догматизм доказательствами, то Толстой часто уже не старается прикрыть его, разве чувство (интуиция) не сильнее разума? А чувство в доказательствах не нуждается.

2. ТОЛСТОЙ И БЕРГСОН

Что касается категории «движения», о которой он несколько раз упоминает, то говорит он о ней более пространно на страницах «Войны и мира». Замечательно,

что в этом отношении он предвосхищает аргумент Бергсона. Сравнивая его рассуждение о беспрерывности движения с рассуждением французского философа, мы находим удивительное сходство между ними. Правда, выводы их совсем различны, но интересны точки соприкосновения между ними.

«Для человеческого ума,—говорит Толстой,—непонятна абсолютная непрерывность движения. Человеку становятся понятны законы какого бы то ни было движения только тогда, когда он рассматривает произвольно взятые единицы этого движения. Но вместе с тем из этого-то произвольного деления непрерывного движения на прерывные единицы проистекает большая часть человеческих заблуждений.

«Известен так называемый софизм древних, состоящий в том, что Ахиллес никогда не догонит впереди идущую черепаху, несмотря на то, что Ахиллес идет в десять раз скорее черепахи: как только Ахиллес пройдет пространство, отделяющее его от черепахи, черепаха пройдет впереди его одну десятую этого пространства; Ахилесс пройдет эту десятую, черепаха пройдет одну сотую и т. д. до бесконечности. Задача эта представлялась древним неразрешимою. Бессмысленность решения (что Ахиллес никогда не догонит черепаху) вытекала из того только, что произвольно были допущены прерывные единицы движения, тогда как движение и Ахиллеса и черепахи совершалось непрерывно.

«Принимая все более и более мелкие единицы движения, мы только приближаемся к решению вопроса, но никогда не достигаем его. Только допустив бесконечно-малую величину и восходящую от нее прогрессию до одной десятой и взяв сумму этой геометрической прогрессии, мы достигаем решения вопроса. Новая отрасль математики, достигнув искусства обращаться с бесконечно-малыми величинами, и в других, более сложных вопросах движения дает теперь ответы на вопросы, казавшиеся нерезрешимыми.

«Эта новая, неизвестная древним, отрасль математики, при рассмотрении вопросов движения, допуская бес-

конечно-малые величины, т. е. такие, при которых восстанавливается главное условие движения (абсолютная непрерывность), тем самым исправляет ту неизбежную ошибку, которую ум человеческий не может не делать, рассматривая вместо непрерывного движения отдельные единицы движения» [1].

А в «Творческой эволюции» Бергсон говорит следующее: «Она (нелепость) тотчас же исчезнет, лишь только схватывают мыслью непрерывность реального движения, о которой каждый из нас имеет сознание, когда поднимает руку или подвигается на один шаг вперед. Мы хорошо чувствуем тогда, что пройденная между двумя остановками линия описывается одной неделимой чертой, и что тщетно было бы пытаться разделить движение, которое чертит эту линию, на части, соответствующие произвольно выбранным делениям на линии, уже начерченной. Линия, пройденная подвижным телом, может быть разложена каким бы то ни было способом, потому что она не имеет внутренней организации. Но всякое движение имеет внутреннюю сочлененность. Это или один неделимый скачок (который может, впрочем, занимать очень долгое время), или ряд неделимых скачков. Когда Ахилл преследует черепаху, то каждый из его шагов должен считаться, как неделимое, точно так же, как и каждый шаг черепахи. После известного числа шагов Ахилл перегонит черепаху. Нет ничего более простого. Если вы желаете делить далее оба движения, то берите с той и с другой стороны, в пути Ахилла и в пути черепахи, множителей шага каждого из них; но не касайтесь естественных сочленений обоих путей. Пока вы будете их щадить, не появится никакого затруднения, так как вы будете следовать указаниям опыта. Но уловка Зенона состоит в том, что он составляет движение Ахилла по произвольно избранному пути» [2].

Есть также сходство в рассуждениях Толстого и Бергсона в вопросах о причинности и целесообразно-

[1] «Война и мир», т. VII, стр. 261—262.

[2] Бергсон А. «Творческая эволюция», изд. «Русская мысль», Москва, 1914 г., стр. 277.

сти. «Мы говорим о цели жизни,—хотя и не о такой, которая была бы понятна нам, но такой, которая была бы понятна высшему разуму. Цель—все равно, что причина. Причина — назад, цель — вперед. А причина, понятие причины (а потому и цели) является только тогда, когда есть время, т. е. существо в своем понимании ограничено временем. И потому для Бога и для человека, живущего божеской жизнью, цели нет. Есть жизнь, в которой растет сознание (?), вот и все» [1].

«Но радикальный телеологизм,—говорит Бергсон,—кажется нам также неприемлемым, и на тех же основаниях. Доктрина целесообразности, в ее крайней форме, как мы находим ее, например, у Лейбница, предполагает, что вещи и существа только реализуют однажды начертанную программу. Но если нет ничего непредвиденного, ни изобретения, ни творчества, то снова время становится бесполезным. Как и в механической гипотезе, здесь также предполагают, что все дано. Таким образом понимаемый теологизм является тем же механизмом, только навыворот. Он вдохновляется тем же постулатом, с той только разницей, что тот светоч, которым он, по его мнению, освещает наш путь, он помещает не позади нас, а впереди, по пути движения наших конечных интеллектов вдоль вполне иллюзорной последовательности будущего» [2].

Приводя эти ссылки, мы не хотим сказать ни того, что взгляды у них были одинаковые, ни того даже, что взгляды Толстого на движение и на целесообразность, здесь приведенные, были постоянными взглядами Толстого. Меньше всего постоянства замечается у Толстого во взглядах чисто-философских и еще менее в способе аргументации, не потому, что он не способен был мыслить по этим вопросам, наоборот, все приведенные рассуждения его, хотя довольно туманные, показывают, что Толстой мог бы ставить философские

---

[1] «Дневник Л. Н. Толстого», 20 ноября 1899 г. (Разрядка наша—*Д. К.*).

[2] Бергсон А. «Творческая эволюция», стр. 35—36. (Разрядка наша—*Д. К.*).

вопросы и отвечать на них, если бы религиозные взгляды не стали бы ему поперек дороги, если бы занятие чисто-философскими вопросами он бы не считал «вредным». А не хотел он о них знать вероятно потому, что еще Кант в своей «Критике чистого разума» доказывает, что разумом нельзя притти к выводу о боге, бессмертии и свободе воли, что все аргументы разбиваются о каменную стену опыта. Поэтому Кант должен был построить свою религию и нравственность на вере, вышла же эта работа из рук вон плохо. Но если Толстой видел, что от философии нечего ожидать, то зачем ее «нужно знать»?

Интуиция у Толстого играет огромную роль, как и у Бергсона, он также мало верил в разум («интеллект»), как французский философ, называя интуицию «истинным разумом». Бергсон также нападал на науку, но очень осторожно, уделяя ей определенное место в практической жизни,—в материальной жизни, но отказывая ей в претензии на разгадывание тайн жизни, это право предоставляя интуиции. Материю он ведь противополагал духу (то что он иногда называл дух «жизнью», от этого суть не меняется), иногда называя материю пеплом жизни, иногда, как Толстой, границей, которую ставит разум.

«Бог, таким образом, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода. Творчество, таким образом понимаемое, не является тайной; мы совершаем его в нас самих, лишь только мы действуем свободно. Что новые вещи могут присоединяться к существующим вещам, это, без всякого сомнения, нелепость, ибо в е щ ь является результатом отвердения, вытекающего из деятельности нашего интеллекта, и не существует других вещей помимо тех, которые построил интеллект... Вещи образуются мгновенным вырезыванием, производимым интеллектом в данный момент в подобного рода течении...» [1].

Наоборот, интуиция, которая разумнее разума («истинный разум» у Толстого), вникает в самую сердцевину

---

[1] «Творческая эволюция», стр. 222—223.

жизни и чувствует всем «существом своим» этот дух, одним из элементов которого является «длительность» («durée»). Толстой, как и Бергсон, не признавал объективной закономерности, рациональности мира, ими рассматривался мир, сквозь психическую призму, поэтому они подчеркивали момент «переживаний», а не «мышления». Прагматический момент религии выступает у обоих, с той разницей, что Толстой широко открывает религии парадный ход, в то время как Бергсон очень осторожно впускает ее через черный, только мимоходом о ней говорят, так что «радикалы», с одной стороны, и католики, с другой, могли вычитать из его философии, что хотели, а Бергсон и не думал отвергать католической интерпретации своей философии. Можно возразить, что Толстой был статиком, а Бергсон—динамиком, что у Толстого «вечность» стоит на первом плане, а у Бергсона «élan de vie», но сравнение этих двух мыслителей не входит в нашу задачу, мы только хотели отметить те философские моменты в Толстом, которые напоминают Бергсона.

3. РЕЗЮМЕ

Итак, основой жизни для Толстого был «абсолют», названный им «Богом», или «Целым», или «Первопричиной», чья сущность—«любовь», дело же «части»—подчиниться «Целому». Юношей он это себе представлял так: «Разум отдельного человека есть часть всего существующего, а часть не может расстроить порядок целого. Целое же может убить часть. Для этого образуй твой разум так, чтобы он был сообразен с целым, с источником всего, а не частью, с обществом людей; тогда твой разум сольется в одно с этим целым, и тогда общество, как часть, не будет иметь влияния на тебя.— Легче написать 10 томов философии, чем приложить какое-нибудь одно начало к практике» [1].

Раз это понятие достигнуто посредством интуиции (или «истинного» разума), все прочее вытекает оттуда.

---

[1] «Дневник молодости», 17 марта 1846 или 1847 г.

Религия становится «наукой» вездесущего принципа «Добра»; этика есть практическая религия; эстетика опирается на этику; естествознание, поскольку оно вообще нужно, сводится к весьма ограниченному кругу наблюдений, и даже тогда оно скорее сводится к гуманитарному знанию с нравственной окраской. Эволюция сводится лишь к моральному прогрессу, а материальный прогресс вовсе отрицается; история должна быть лишь серией биографий моральных вождей; образование должно вести в направлении нравственного идеала. Исходя из своего религиозно-нравственного учения, Толстой критиковал все устои жизни, проникнув во все ее углы и закоулки: в государство, церковь, школьную программу и семью.

Суровость его этических норм кроется в его религиозной концепции. Так как любовь есть закон и двигатель жизни, другого критерия не может быть признано в личной жизни человека. Чтобы избежать эгоизма, не должно быть никаких наград (ни на земле, ни на небе), в силу чего некоторые люди бывают нравственными. Доброта, основанная на любви, не нуждается в наградах, ибо истинная доброта заключается в том, чтобы жертвовать собою, не ожидая награды за это. Наказание, помимо наказания совести, не исправляет человека, следовательно, никто не имеет права ни карать преступника за насилие, ни силой предотвращать преступление. Если человек исполняет свой долг потому, что он ожидает награды, или боится наказания на земле или на небе, он в сущности боязлив или расчетлив, и моральным такого человека нельзя назвать: моральный человек никогда не должен иметь в виду свои выгоды. Итак, основа морали не страдание и наслаждение, не утилитаризм, не общественный долг, не общественное благо, а только самопожертвование во имя бога. Самоусовершенствование—цель человека и вся задача и смысл жизни его.

На вопрос, почему совесть, любовь и разум оказались недостаточными до сих пор для урегулирования общественных отношений, можно ответить, что эти принципы подлежат моральной эволюции и что мораль-

ная эволюция заключается в прогрессе от животной к божеской жизни. Общество может быть исправлено не посредством общих стремлений и завоеваний, а посредством улучшения каждого в отдельности. Коллективные программы ненужны и даже вредны, ибо при коллективной деятельности должна существовать какая-нибудь организация, а организация без власти невозможна и не обходится без стеснения индивидуальной свободы, а жертвовать конкретным человеком ради абстрактного,— неморально. А благо человечества, ради которого люди притесняются—химера, раз человечество есть фикция. Помимо того, благо, достигнутое посредством насилия, превращается в зло. Свобода, которая достигается извне, а не изнутри, благосостояние без любви и самопожертвования—ничего не стоят. А благосостояние, счастье человечества,—вовсе не цель людей, их цель состоит в исполнении воли божией, а бог желает только самоусовершенствования и служения людям через него. Служение людям без религиозного чувства — остатки язычества и, следовательно, безнравственно. Даже долг к собственному семейству—языческий остаток. Толстой не был, конечно, против служения обществу, но это служение должно быть исполнено в религиозном духе, и это относится к обществу и даже семье. «Не нащупывая, а смело жить этим значит то, чтобы забыть то, что ты русский, что ты барин, что ты мужик, что ты женат, что ты отец и т. п., а помнить одно: вот перед тобой живой человек; пока ты жив, ты можешь сделать то, что даст тебе и ему благо, и исполнить волю Бога, Того, кто послал тебя в мир,—можно связать себя с ним любовью» [1].

Его отношение к индивидууму довольно своеобразно. В земном мире его симпатии лежат на стороне индивидуума в конфликте с обществом, но индивидуальность в потусторонней жизни им осуждается. Даже в земной жизни индивидуализм рассматривается им двояко: то он защищает отдельного человека против коллектива, то он осуждает индивидуализм, как зло. Сво-

---

[1] «Мысли о смысле жизни», т. XV, стр. 101.

бода, отнятая у общества и переданная индивидууму, отнимается Толстым у индивидуума, и, лишив его всех отличительных качеств, возвращается обществу, уподобив такую жизнь роевой. На земле индивидуум только капля, после смерти же «капля, сливаясь с большой каплей, лужей, перестает быть и начинает быть»[1]. Откуда индивидуальность взялась и как она исчезает, об этом Толстой не говорит, этот вопрос, может быть, принадлежит к числу «кощунственных» вопросов.

Отрицательные и положительные стороны так сплетаются в его взглядах, что их почти невозможно отделить. Социалистические идеи уживаются бок о бок с консервативными идеями примитивизма; прогрессивные требования сохранить все ценное прошлого и дальше его развить противопоставляются отрицанию всего не-«христианского». А христианское есть стремление к неземному, отрицание этого мира ради другого, «лучшего».

Так что Толстой всегда начинал критиковать господствующий класс, порицал рабство, указывал безнравственность капиталистического строя, основанного на эксплоатации, но приходил он к тому, что бороться в этом мире не надо, что сбросить насильно рабство—безнравственно, что покорность раба—непротивление—высший христианский идеал, и что только покорностью смягчится каменное сердце поработителя. Этим он не помогал делу освобождения. Наоборот, тем, что он боролся против радости жизни, против права наслаждения, тем, что он видел цель искусства в служении «богу», он не только не принес пользу обществу, но, напротив,—глубокий вред, ибо он пытался отнять радость у людей, которой не очень много у них имеется.

Итак, философия Толстого зиждется на предпосылках—«живого бога», «свободы», «равенства» и «любви». Иногда эти понятия выступают у него, как космические начала, чье существование мы интуитивно познаем, иногда он приходит к ним посредством доказательства. Вытяни из-под его философской постройки этот религиозный фундамент, и все здание распадется. Недаром

[1] «Дневник Л. Н. Толстого», 20 ноября 1899 г.

он свою жизнь считал зависимой от религии и боялся, как он сам признался, быть задавленным при падении этого здания.

Своей религией он думал защищаться, с одной стороны, против разъедающего пессимизма, а с другой стороны, против эпикурейского оптимизма. Но черная тень смерти заслоняла от него свет жизни, и покой, по котором он так тосковал и который он считал одним из высших благ, никогда им не был достигнут, ибо в душе его боролись два начала: его страстный темперамент, его языческая плоть, которая сделала возможной красоту его художественных произведений, и религиозный дух, который, как сухой ветер, высушил все жизненные соки, оставив пламенного аскета.

4. ТОЛСТОВСТВО И МАРКСИЗМ

Различные течения толстовской идеологии не взаимно дополняют и усиливают ее общий поток, а взаимно нейтрализуют, уничтожают друг друга. Так, с одной стороны, он выступает против собственности и государства, стоит на стороне трудящихся, с другой стороны—все меры борьбы против экономического и политического господства он считает тщетными и вредными. Эти взаимноисключающие элементы находятся даже в одном и том же произведении. Стройность, логичность, законченность мысли чужды ему. Он даже не всегда заботится о том, чтобы точно передавать содержание того предмета, который он критикует. Например, в небезызвестной статье «К рабочему народу» он так критикует марксизм:

«Казалось бы, что учение, требующее, прежде всего, перехода сельского рабочего от привычных, здоровых и веселых условий разнообразного земледельческого труда к нездоровым, унылым и губительным условиям однообразной, одуряющей работы и от той независимости, которую чувствует сельский рабочий, удовлетворяя своим трудом почти всем своим потребностям, к полной рабской зависимости от своего хозяина—фабричного рабочего,—казалось бы, что учение это не должно бы иметь... никакого успеха.

«Но проповедь этого модного, называемого социализмом, учения даже в таких странах, как Россия, где 98% рабочего населения живет земледельческим трудом, охотно принимается теми 2% рабочих, которые отстали или отстают от земледельческого труда. Происходит это оттого, что покидая земельный труд, рабочий невольно поддается тем соблазнам, которые связаны с городской и фабричной жизнью. Оправдание же этих соблазнов дает ему только социалистическое учение, считающее увеличение потребностей признаком совершенствования человека...

«Людям нужна земля, а им говорят, что для приобретения ее им нужно прежде всего бросить ее, и потом уже сложным процессом, предсказанным социалистическими пророками, вновь приобрести ее вместе с другими ненужными им заводами и фабриками...

«Социалистическое же учение говорит, что для счастия людей им нужна не такая жизнь среди растений и животных, с возможностью удовлетворения самому земледельческим трудом почти всем своим насущным потребностям, а жизнь в промышленных центрах с зараженным воздухом, но с все увеличивающимися и увеличивающимися потребностями, удовлетворение которых достижимо только через бессмысленный труд на фабриках. И запутавшиеся в соблазнах фабричной жизни рабочие верят этому и все силы употребляют на жалкую борьбу с капиталистами из-за часов работы и грошей прибавки, воображая, что они делают очень важное дело, тогда как единственное важное дело, на которое оторванные от земли рабочие должны бы употребить все свои силы,—в том, чтобы найти средство возвращения к жизни среди природы и к земледельческому труду...

«Так что и рабочим, оставившим уже землю и живущим фабричным трудом, нужны не союзы, товарищества, стачки, ребяческие прогулки с флагами 1 мая и т. п., а только одно: изыскание средств освобождения от фабричного рабства и поселения на земле...» [1].

[1] Изд. «Единение», Москва, 1917 г., стр. 5—13.

Говоря, что марксистское учение «требует» перехода сельского рабочего от «веселых» условий земледельческого труда к «губительным условиям» фабричного труда, Толстой неверно усвоил или неверно передал марксистское учение. Марксизм не «требует» перехода сельского рабочего в города, а вскрывает процесс, при котором происходит пролетаризация масс. Марксизм говорит о том, куда исторический процесс ведет, а не о том, где «веселее» жить деревенскому рабочему—в городе или в деревне. Идеализация батрачеокой жизни, как она выходит у Толстого, далеко не соответствует истинному положению вещей. В отличие от утопистов, которые не понимали соотношения между идеологией и общественными условиями и потому предлагали фантастические планы для улучшения положения трудящихся, марксизм исходит из реальных объективных условий общественного процесса, указывая, куда этот процесс ведет. Развитие общества, как марксизм показывает, совершенно противоположно тому, как Толстой его себе представляет.

В своей книге «Развитие социализма от утопии к науке» Энгельс об этом говорит следующее: «С переходом средств производства в общественную собственность устраняется товарное производство, а вместе с тем господство продуктов над производителями. Анархия общественного производства заменится организацией его по заранее обдуманному плану. Прекратится борьба отдельных личностей за существование. Можно сказать, что таким образом человек окончательно выделится из царства животных и из животных условий существования перейдет в условия действительно человеческие. Жизненные условия, окружающие человечество и до сих пор над ним господствовавшие, попадут под власть и контроль людей, которые впервые станут действительными и сознательными повелителями природы, и именно в той мере, в какой они станут господами своих собственных отношений.

«Законы их собственных общественных действий, противостоявшие людям до сих пор как чуждые, господствующие над ними, законы природы, будут тогда впол-

не сознательно применяться ими и, следовательно, подчиняться их господству. Общественный строй, до сих пор являющийся людям как бы дарованный свыше природой и историей, будет тогда их собственным, свободным делом. Объективные внешние силы, господствовавшие над историей, поступят под контроль человека. И только тогда люди начнут вполне сознательно сами сознавать свою историю, только тогда приводимые ими в движение общественные причины будут иметь в значительной и все нарастающей степени желаемые действия. И это будет скачком человечества из царства необходимости в царство свободы» [1].

Здесь Энгельсом рисуется объективная картина осуществления социализма, из которой видно, что, по учению марксизма, только посредством организации возможно достигнуть полнейшей свободы, и что социалистическое устройство не зависит от добродетельного совета того или иного «друга» человечества, а основано оно на законах общественного развития.

Толстой же, отвергая цивилизацию и прогресс, смотрит на общественный строй, как на строй, «дарованный свыше» (провидением), поэтому он считает его неизбежным. Раз состояние данного общества предопределено фатумом, Толстой уже не может сказать, что «внешние силы, господствовавшие над историей, поступят под контроль человека». Поэтому он предлагает заняться вопросами «абстрактной жизни», в которой человек «свободен». Из этого видно, что взгляд Толстого на историю и взгляды основоположников марксизма ничего общего не имеют между собой, однако находятся такие марксисты, которые говорят о «революционности» Толстого. Л. И. Аксельрод, примерно, в своей вступительной статье к «полному собранию художественных произведений Толстого» так говорит о его взгляде на философию истории:

«Признавая абсолютную историческую закономерность (разрядка автора.—*Д. К.*). Толстой отказывается от познания и возможности познания сущности

---

[1] Гиз, 1926 г., стр. 78.

исторического закона. Что именно, какие силы двигают массами, с точки зрения Толстого, человеку знать не надо (дано?—*Д. К.*). Но одно для Толстого несомненно: что действует исторический закон не через волю так называемых великих исторических личностей, а через волю народных масс.

«Это философско-историческое воззрение на значение деятельности народных масс является, без всякого сомнения, глубокой революционной идеей по своему существу» [1].

Верил ли Толстой в объективную закономерность исторического процесса, как наука верит в нее? На первый взгляд действительно может показаться, что у него была такая вера, в особенности, когда он говорит, что историю надо изучать, как, скажем, астрономию—это материалистический взгляд, но когда Толстой подытоживает свои рассуждения, то становится ясным, какая именно сила, по его мнению, двигает народными массами: «Только выражение воли Божества,—говорит он,—не зависящее от времени, может относиться к целому ряду событий, имеющему совершиться через несколько лет или столетий, и только Божество, ничем не вызванное, по одной своей воле, может определить направление движения человечества» [2].

Что бог правит миром через установленные законы—многие теологи не отрицают. Аксельрод же называет такой взгляд «глубоко революционной идеей». Говоря о движущей силе исторического процесса, Толстой усматривает ее в провидении или фатуме, противопоставляя эту силу роли вождя. Но одно дело божество, проявляющее свою волю через народную массу, другое дело исторический процесс, как его понимает марксизм.

Марксизм учит, что в общественной жизни люди вступают в определенные, от их воли независящие отношения; что исторический процесс определяется не волей вождя, и, конечно, не волей небесного вождя, а определяется он развитием производительных сил. Маркс

---

[1] Т. I, Гиз, 1928 г., стр. 21—22. (Разрядка наша.—*Д. К.*)
[2] Т. VIII, стр. 311.

'оворит, что способ производства материальной жизни, экономическая структура обусловливает исторический процесс, что способ производства обусловливает политические, социальные отношения, вообще—идеологию, что причину великих исторических событий надо искать в противоречиях, которые накопились в обществе, когда противоположные интересы приходят в столкновения. Толстой, рассуждая о наполеоновских войнах, говорит только о фатализме или провидении. Из всего сказанного видно, что назвать такой эклектический взгляд революционным и материалистическим нет никакого основания.

Будучи против организации вообще и против организации рабочего класса, в частности, Толстой апеллирует к его «совести», а не к его классовому самосознанию, и чтобы сделать свой аргумент более убедительным, рисует, как мы видели, положение крестьян и условия их труда «веселыми». Но это он делает только аргумента ради. В пьесе «И свет во тьме светит» [1], условия деревенских тружеников изображаются им далеко не «веселыми», но там он аргументирует не с марксистами, а с людьми привилегированного положения, и поэтому его слова другие.

Энгельс говорит об общественном строе будущего, что он представляет его себе «собственным, свободным делом» человечества, которое больше не знает классов. Но общество, в котором классовая борьба еще существует, такой свободой располагать не может. Что же нужно делать для достижения этих условий свободной жизни? — Тут марксизм предлагает именно те средства, против которых Толстой выступает: союзы, товарищества и стачки, о значении которых Толстой знать не хотел.

Мы раньше привели оценку Аксельрод исторического взгляда Толстого и были удивлены эпитету революционности, однако в этой самой статье, как и в других, мы снова встречаемся с такой же оценкой: «Он по темпераменту, по своему стремлению к самостоятель-

---

[1] Т. VIII, стр. 233.

ному мышлению, по своей пламенной страсти к действенности, по своему радикальному взгляду на социальную действительность—революционер. По всей своей индивидуальности Толстой, быть может, больше реформатор, чем художник—созерцатель. Влечение к действенности в нем сильнее, чем влечение к созерцанию. По природе своей Толстой должен был стать практическим вождем угнетенных масс. Но, увы, дворянская традиция держит его за шиворот. Этот психологический конфликт, имеющий своей основой общественно-классовые противоречия, и составляет почву глубокой толстовской драмы» [1].

Бывают разного рода революционеры. Такие, которые стремятся к перевороту отжившего строя, берут за основание прогресс. Это—истинные революционеры. Толстой был революционером задним числом, он стремился вернуть прошлое, допотопное. Его теорией был регресс, а не прогресс; за основание он брал старый исторический строй, учение Иисуса и Будды, а в отношении науки, искусства, теории прогресса он был выдержанным «ретроградом» (употребляя слова Облонского по отношению к Левину) и в 1909 г. говорил то же, что в 1862 г.

Неизвестно, должен ли был Толстой стать по «своей природе» практическим вождем угнетенных масс, но мы знаем, что выступает он против союзов, стачек и вообще против организаций всякого рода, что теория «непротивления» является краеугольным камнем его философского здания. Может быть, это потому, что «дворянская традиция» была сильнее в нем, чем прирожденное звание вождя, но мы видели на ряде примеров, что об угнетателях он часто не менеее заботится, чем об угнетенных, и то в различные периоды его литературной деятельности, а такое толстовское отношение к союзам и стачкам вполне приемлемо капиталистическим классом и враждебно «рабочему народу».

Но послушаем, что он дальше предлагает рабочему классу:

---

[1] Там же, стр. 18.

«Отнять насилием удерживаемую помещиками землю невозможно потому, что сила всегда была и будет на стороне тех, которые уже забрали власть. Дожидаться того, чтобы освобождение земли совершилось по способу, предлагаемому социалистами, т. е. быть готовыми променять условия хорошей жизни на самые дурные, в ожидании журавля в небе,—совершенно бессмысленно.

«Всякий разумный человек видит, что этот способ не только не освобождает, но все более и более делает рабочих рабами хозяев, в будущем же готовит их к рабству по отношению тех распорядителей, которые будут заведывать новым устройством...

«Что же делать рабочим для того, чтобы освободить себя от того угнетения, в котором они находятся?..

«О том, что христианин не может быть солдатом... я писал много раз... Стоит только вам, рабочим, перестать делать это, и владение землею сделается для помещиков не только бесполезным, но и невозможным, и земли их сделаются общею собственностью...

«Я предлагаю не стачку, а то, чтобы рабочие отказались от участия в войсках, производящих насилие над их братьями, и от работ на землях помещиков, и от найма их не потому, что это для рабочих невыгодно и производит их порабощение, а потому, что участие это есть дурное дело, от которого должен воздерживаться всякий человек, так же, как должен, воздерживаться не только от самого убийства, воровства, грабежа и т. п., но и от участия в этих делах...

«Может быть и то, что рабочие, зачисленные в войска, поняв беззаконие земельной собственности, все чаще будут отказываться от насилия над своими братьями, сельскими рабочими, и правительство будет вынуждено прекратить защиту помещичьей земельной собственности и земля помещиков станет свободной.

«А может быть наконец и то, что правительство, поняв неизбежность освобождения земли, найдет нужным предупредить победу рабочих, придав ей вид своего распоряжения, и законом уничтожит земельную собственность...

«Что я сделаю один против всех»,—часто говорят люди, когда им предстоит поступок, не одобряемый большинством. Этим людям кажется, что для успешности дела нужно быть всем или, по крайней мере, многим; но—«многим» нужно быть только для дурного дела. Для хорошего же дела достаточно быть одному, потому что Бог всегда с тем, кто делает хорошее дело. А с кем Бог, с тем рано или поздно будут все люди» [1].

Марксизм учит, что «жизненные условия, окружающие человечество и до сих пор над ним господствовавшие, попадут под власть и контроль людей, которые впервые станут действительными и сознательными повелителями природы», а по Толстому выходит, что «этот способ все более и более делает рабочих рабами хозяев, в будущем же готовит их к рабству по отношению тех распорядителей, которые будут заведывать новым устройством», и советует им... не быть солдатами и не работать на помещичьей земле. Но так как одного отказа от военной службы недостаточно, он предлагает рабочим отказаться и от участия в забастовке, которая есть—«дурное дело», и выступает против организации вообще, мотивируя это тем, что «многим нужно быть только для дурного дела».

И капиталисты и духовенство могли бы обеими руками подписаться под таким суждением и заручились бы, как Толстой, божьей помощью. Но предположим, что нашелся бы такой толстовец, который решил, что бог на его стороне и отказался бы работать на помещичьей земле. Чтобы быть последовательным, он не мог бы убеждать других следовать его примеру, в особенности столковываться с другими на этот счет, или ему нужно было быть крайне осторожным, чтобы их действия не сплетались, дабы это не носило характера организации или стачки; в противном случае это было бы уже «дурным» делом. В этом конфликте бог был бы вначале совершенно нейтральным, так как приходит он на помощь «одному», а не «многим» и то только тогда, когда

[1] «К рабочему народу», стр. 19—24.

этот «один» решил сделать «хорошее дело». Для осуществления толстовского идеала приходилось бы ждать, пока каждый в одиночку поумнел бы, так чтобы и правительство и помещики принуждены были уступить «требованиям» (назвать это «требованием», едва ли можно, ибо «требование» должно иметь кой-какую силу за собою: это просто «желание») всех этих «христиан». Этот «христианин» пока либо с голоду умер бы, либо просил бы Христа ради, если бог не смилуется над ним и не будет его кормить, как «птиц в поле, которые не сеют и не жнут».

На его предложение рабочему народу не организоваться, а желанием, чистым мышлением избавиться от своего положения было отвечено... «Святым семейством», как бы в предвидении толстовских рассуждений: «Английские и французские рабочие,—говорится там,—образовали ассоциации, в которых предметом взаимного поучения рабочих, служат не только их непосредственные потребности, как рабочих, но и их потребности, как людей. Образованием этих ассоциаций рабочие обнаружили весьма основательное и обширное сознание той «колоссальной» и «беспредельной» силы, которая возникает от их сотрудничества. Но эти «массовые» коммунистические рабочие, занятые в мастерских Манчестера и Лиона, не думают, чтобы можно было «чистым мышлением» избавиться от хозяев и собственного практического унижения. Они очень болезненно ощущают разницу между бытием и мышлением, между сознанием и жизнью. Они знают, что собственность, капитал, деньги, наемный труд и тому подобное представляют собой далеко не призраки воображения, а весьма практические, весьма конкретные продукты самоотчуждения рабочих, и что поэтому все эти результаты должны быть упразднены тоже практическим и конкретным образом, для того, чтобы человек мог стать человеком не только в мышлении, в сознании, но также в массовом существовании, в жизни» [1].

[1] Карл Маркс. «Святое семейство». «Из литературного наследия Маркса, Энгельса», кн—ство «Освобождение труда», 1908 г. СПБ, стр. 176—177.

Говоря о рабочих, занятых в мастерских Манчестера и Лиона, Маркс указывает, почему они не думают освободиться от хозяев «чистым мышлением» — средство, предлагаемое Толстым. Причина кроется в том, что они ощущают разницу между «бытием и мышлением», что они «болезненно» чувствуют, что капитал и наемный труд не «призраки воображения». Для Толстого эти вопросы зачастую являлись продуктом «мышления», и потому он советовал избавиться от них мышлением. Из этого явствует, что идеалистическая философия, поскольку она должна помочь разрешению практических вопросов, оказывает парализующее влияние на тех угнетенных, кто ее принимает всерьез.

Если мышление отождествляется с бытием, жизнь— с сознанием, то материальные вопросы должны казаться «призраками воображения», и поэтому, чем «чище» становится сознание, тем туманнее, тем недействительнее—жизнь. Разницу между материалистической и идеалистической философией оказывается, можно ощущать довольно «болезненно», если из теоретической области ее перенести в практическую, тогда философия далеко не носит абстрактного характера. Пассивной идеалистическая философия оказывается только тогда, когда «рабочему народу» советуют ее принять. В руках же капиталистического «народа» такая философия является не пассивной, а воинствующей. Для революционного же класса материалистическая философия является воинствующей, ибо он отстаивает свое «бытие», когда господствующий класс хочет усыпить его своим «мышлением».

Что толстовство абсолютно противоположно марксизму, который видит освобождение рабочего класса только в организации, в борьбе с поработителями, об этом он сам говорит. Борьбы Толстой боится, называя ее безнравственной и считая обязательным для христианина воздержаться от нее.

* * *

В письме к Г-ну Толстой отвергает марксизм, как вредное учение и выставляет свое собственное, которое совершенно противоположно марксизму:

«В чем же состоит то насилие, которое порабощает народ, и кто производит его? Казалось бы, очевидно, что сотни властвующих, правителей и богачей, не могут заставлять большие миллионы рабочих покоряться им, и что, если сотни властвуют над миллионами, то насилие, совершаемое над миллионами рабочего народа, совершается не непосредствено кучкой властвующих, а самим народом, который какими-то сложными, хитрыми и искусными мерами приводится в то странное положение, при котором чувствует себя вынужденным совершать насилие сам над собой. И потому, казалось бы, естественно людям, желающим избавления народа от угнетения, и постараться устранить их. А между тем, горы книг написаны и пишутся Марксами, Жоресами, Каутскими и другими теоретиками о том, каким, по открываемым ими историческим законам, должно быть человеческое общество и как оно должно быть устроено; о том же, как устранить главную, ближайшую, основную причину зла—насилие, совершаемое рабочими самими над собой—не только никто не говорит, но, напротив, все допускают необходимость того самого насилия, от которого и происходит порабощение рабочего народа.

«Так что, как ни странно это сказать, но нельзя не видеть того, что все горы социалистических, политических, экономических сочинений, исполненных эрудиции и ума, в сущности суть не что иное, как только пустые, ни на что ненужные, притом еще и очень вредные писания, отвлекающие человеческую мысль от естественного и разумного пути и направляющие ее на путь искусственный, ложный и губительный...

«Для улучшения положения рабочего народа нужно одно—не рассуждение о будущем устройстве, а только освобождение им самого себя от того насилия, которое он по воле властвующих производит сам над собой...

«Так что избавление рабочего народа от его угнетения и изменение его положения может быть достигнуто никак не проектами наилучшего устройства и еще менее попытками введения этого устройства насилием, а только одним, тем самым, что отрицается радетелями народа: утверждением и распространением среди людей

такого религиозного сознания, при котором человек признавал бы невозможность всякого нарушения единения и уважения к ближнему и потому и нравственную невозможность совершения над ближним какого бы то ни было насилия. А такое религиозное сознание, исключающее возможность насилия, казалось бы, легко могло быть усвоено и признано не только христианским, но и всем человечеством нашего времени, если бы не было, с одной стороны, суеверия лжерелигиозного, а с другой—еще более вредного суеверия—лженаучного. Вы говорите, что правильно понятый эгоизм—это благо всех; что не может вполне наслаждаться своим счастьем человек, если общество страдает; что будущее желательное общество должно быть построено на труде и солидарности всех. Все это совершенно справедливо, но достигается это только религиозным чувством, основа которого есть любовь, а никак не насилие, которое одно мешает установлению такого общества.

«Для того чтобы народ мог освободиться от того насилия, которое он по воле властвующих производит сам над собой, нужно, чтобы среди народа установилась соответствующая времени религия, признающая одинаковое божественное начало во всех людях и поэтому не допускающая возможности насилия человека над человеком. О том же, как народ устроится, когда он освободится от насилия, подумает он сам, когда освобождение это совершится, и без помощи ученых и профессоров найдет то устройство, которое ему свойственно и нужно» [1].

Что бы «толстовцы» и даже «марксисты», ни говорили о социализме Толстого, он сам утверждает, что для улучшения рабочего класса «нужно одно—не рассуждение о будущем устройстве», а только освобождение рабочим классом самого себя от того насилия, которое «он по воле властвующих производит сам

[1] «Письма Л. Толстого», изд. «Окто», стр. 291—296.

над собой». Нужна ему «религия, признающая одинаковое божественное начало во всех людях».

Но если этого недостаточно, то Толстой советует «уважение к ближнему и потому и нравственную невозможность совершения над ближним какого бы то ни было насилия». Сам Толстой не питал никакого уважения к «ближнему» угнетателю, он даже не питал уважения к представителям науки и искусства, которых он называл «мошенниками». На каком же основании он советует рабочим уважать своих «ближних» притеснителей?—Но это уже вопрос о расхождении теории и практики у самого Толстого, это вопрос о «деснице и шуйце» яснополянца.

Толстой даже не всегда советует добиваться равенства, в особенности тем, кто чувствует гнет со стороны господствующего класса. С советом о равенстве он обращается к власти имущим, по отношению же к угнетенным он согласен с Менедемом, что «хорошо иметь то, чего желаешь, но еще лучше не желать, кроме того, что имеешь». Читая его статью «К рабочему народу», видно, что разрешение рабочего вопроса сводится у него к формуле: «лучше не желать, кроме того, что имеешь»:

«Несогласно с правилом о делании другим того, что хочешь, чтобы тебе делали и вся социалистическая деятельность. Она несогласна с этим правилом, во-первых, потому, что, ставя в свою основу классовую борьбу, вызывает в рабочих к хозяевам и вообще к не-рабочим такие враждебные чувства, которые со стороны хозяев никак не могут быть желательны для рабочих. Несогласно с этим правилом еще и потому, что при стачках рабочие очень часто для успеха своего дела бывают приведены в необходимость употреблять насилие против тех рабочих своих или чужих народностей, которые хотят заступить их место»[1].

«Правители и богатые властвуют над рабочими только потому, что рабочие желают точно так же и тем же способом властвовать над своим же братом рабочим...

---

[1] Там же, стр. 26.

Если бы рабочие не состояли из таких же поработителей, как и правители и богачи, заботящихся только о том, как бы пользуясь нуждою ближнего устроить свое благополучие, а жили бы по-братски, помня друг о друге и помогая друг другу, никто не мог поработить их. А потому рабочим для того, чтобы освободиться от того угнетения, в котором их держат правители и богатые, есть только одно средство: отказаться от тех основ, которыми они руководствуются в своей жизни, т. е. перестать служить маммону и начать служить Богу...»

«Мой четвертый и самый главный совет вам, рабочим, состоит в том, чтобы, не осуждая других людей, ваших угнетателей, вы оглянулись на себя и изменили бы свою внутреннюю жизнь» [1].

Итак, рабочего вопроса вовсе не существует: «людям бывает дурно только от того, что они сами живут дурно», сами рабочие оказываются поработителями. Всякие толки об изменении общественных условий, о торых он сам говорил, оказываются «вредными». Из этого видно, что его совет искать «царства божия и правды» ничего общего не имеет с революционным марксизмом. Вместо того чтобы учить рабочих, как избавиться от угнетателей, Толстой сваливает вину на самих же рабочих, говоря, что они также желают властвовать над другими, а потому над ними властвуют. Не в первый раз Толстой пришел к такому выводу, когда, казалось, он стал на сторону угнетенных. Еще в самом начале его литературной деятельности в нем борются эти два чувства: симпатия к униженным и желание оправдать, проникнуться сожалением к оскорбителям.

В «Люцерне» Толстой описывает возмутительное отношение богатых туристов к бедному певцу. Казалось бы, по тому, как он сам описывает этот инцидент, нечего было оправдывать поведение этих господ, но приходит он к самому неожиданному заключению, которое делает предыдущую часть совершенно излишней, чтобы не

---

[1] Там же, стр. 40—42.

сказать противоречивой (примерно, как в статье «К рабочему народу»). Вот размышление его:

«Нет, сказалось мне невольно, ты не имеешь права жалеть о нем и негодовать на благосостояние лорда. Кто свесил внутреннее счастье, которое лежит в душе каждого из этих людей? Вон он сидит теперь где-нибудь на грязном пороге, смотрит в блестящее лунное небо и радостно поет среди тихой, благоуханной ночи; в душе его нет ни упрека, ни злобы, ни раскаяния. А кто знает, что делается теперь в душе всех этих людей, за этими богатыми высокими стенами? Кто знает, есть ли в них всех столько беззаботной, кроткой радости жизни и согласия с миром, сколько ее живет в душе этого маленького человека? Бесконечна благость и премудрость того, кто позволил и велел существовать всем этим противоречиям. Только тебе, ничтожному червяку, дерзко, беззаконно пытающемуся проникнуть его законы, его намерения,—только тебе кажутся противоречия. Он кротко смотрит с своей светлой, неизмеримой высоты и радуется на бесконечную гармонию, в которой вы все противоречиво бесконечно движетесь. В своей гордости ты думал вырваться из законов общего. Нет, и ты с своим маленьким, пошленьким негодованьицем на лакеев, и ты тоже ответил на гармоническую потребность вечного и бесконечного» [1].

Отличается ли оно чем-нибудь от обычной церковной апологетики?—Немногим. Чтобы успокоить самого себя, он представляет бедного певца «радостно» поющим «среди тихой, благоуханной ночи». И почему ему не петь? Ведь в его душе «нет ни упрека, ни злобы, ни раскаяния». Спрашивается, неужели Толстой-психолог не чувствовал, что у певца должна быть горечь обиды, униженность просителя у сытых господ? Конечно, он чувствовал это, иначе он не был бы возмущен—в начале рассказа—поведением этих господ. Но Толстой-непротивленец, Толстой-философский идеалист должен был притти к другому заключению, иначе пришлось бы выкинуть свою идеологию за борт. Каялись ли сытые

[1] Том III, стр. 206.

господа?—Толстой реалист должен был ответить, что нет. Но чтобы сделать мир гармоничным, надо было представить оскорбленного певца беззаботным, радостным, а сытых—завидующими «беззаботности» этого счастливца, поющего среди «тихой, благоуханной ночи».

Когда «Люцерн» писался, бог еще был «Он», «кротко» смотревший со своей светлой неизмеримой высоты», а не «Оно—Целое». А свое справедливое возмущение он назвал «гордостью червяка». Все же для небесной гармонии нужно было «пошленькое негодованьице» автора. То было вначале, а впоследствии—теория «гармонии» не гармонировала ни с его критикой церкви, ни с критикой политического и экономического строя. После «Он» уже не смотрел «кротко» со своей светлой высоты на миллионы червяков, наслаждаясь видом давления их... во славу гармонии. Теорию гармонии он покинул, а из червяка он возвеличил человека... в лошадь—дистанция огромного размера. «Надо быть по отношению воли Бога, как добрая, породистая кобылка, которую я выезжал; она не вырваться хотела, не перестать служить, а только хотела догадаться, чего, какой работы я хочу от нее. Она пробовала то с той, то со второй, то с третьей ноги, то вправо, то влево, то голову вниз, то вверх.

«Так и нам надо» [1].

Знаменательно, что этот совет уподобиться лошади встречается среди мыслей «О смысле жизни». Все, чем человек горд, все завоевания науки и техники сводятся к «мыльным пузырям», а взамен этого Толстой советует быть религиозным, быть божьей «кобылкой».

К счастью, этого взгляда Толстой не всегда придерживался; в такие минуты он направлял свою ядовитую критику против господствующего класса, церкви, и бюрократического режима, и своей критикой безусловно принес огромнейшую пользу.

Чем же объяснить, что в начале 80-х годов Толстой переносит центр тяжести своей литературной деятельности на социально-философские вопросы, что его ху-

---

[1] «Мысли о смысле жизни», т. XV, стр. 81.

дожественная деятельность принимает явно тенденциозный характер? Дело в том, что в 50-х гг., т. е. до раскрепощения крестьян, у него еще были классовые иллюзии, что помещикам удастся удержаться в седле, что старые устои примут идеальный характер. Помещик будет отцом «вверенных господом» ему людей. В «Утре помещика» этот взгляд ясно выражен. Князь Нехлюдов мечтает быть благодетелем крестьян и вот он отправляется в село узнать про нужды своих людей. Но его идеалы сталкиваются с действительностью. Его планы терпят крах при первом соприкосновении с жизнью.

Толстой начинает сомневаться в возможности идеального разрешения социальной проблемы, и сомнения на этот счет приводят его к религиозным исканиям. Эти настроения, социальные и религиозные, как мы сказали, у него чередуются и отражаются они в его литературной деятельности. Народническое движение не могло не отозваться на его мировоззрении. Но народническая идеология попала на почву, которая должна была возрастить самобытные плоды, так что, с одной стороны, он воспринимает эту идеологию, с другой стороны, он ей придает особенную окраску. Вот почему его статьи 60-х гг., содержащие уже все ростки его учения,—все же подчеркивают социальную сторону. Тогда он еще близко стоял к идеям Руссо и к культу примитивной жизни. Тогда у него еще была вера, что восточная неподвижность, вековые устои не будут «заражены» западничеством.

Все типы великосветских помещиков, которые им обрисованы с таким несравненным мастерством, еще сохраняют всю силу свою, все достоинство свое, хоть нравственно граф Безухий учится уже у некультурного Каратаева. Уже в «Войне и мире» религиозно-нравственные вопросы, «вечные», «проклятые вопросы», занимают Толстого больше, чем социальные проблемы. Это потому, что Нехлюдов («Утро помещика») уже разочарован в своих мечтах насчет возможности улучшения положения крестьян; Оленев («Казаки») не может раствориться в простой казацкой среде, хоть он и нашел формулу, что «счастье—это в служении другим». Андрей

Болконский говорит об освобождении крестьян ради спасения своей «собственной души».

В «Анне Карениной» прогресс в этом отношении огромный. Дифференциация в самом дворянско-помещичьем классе уже ярко выражена. Каренин—бюрократ уже ничего не удержал из того культурного лоска своего сословия, который виден в типах «Войны и мира». Облонский уже перешагнул границы своего сословия. Он ужс до того потерял классовое достоинство, что подает руку купцу и со всеми на «ты». Сословных идеалов и сословного самосознания у него уже нет. Остались они еще у Левина, который купцу Рябинину руки не подаст, но Левин ведь «ретроград», по выражению Облонского. Левин еще смотрит на службу сверху вниз, еще смотрит на свою деятельность помещика как на очень важную, но отеческого тона в нем уже нет. Теория Генри Джорджа об улучшении крестьян его интересует, но она на втором плане. Пока он не ответит себе на религиозно-нравственный вопрос так, как Толстой отвечает на него позже, он не спокоен душой. Уже в моральной драме Анны Карениной и в переживаниях Левина можно проследить те проблемы и те конфликты, которые ярко выражены в «Исповеди». Там Левин узнает, что есть люди, которые живут для «души» и есть такие, которые для «живота» живут. На либеральные идеи Левин уже смотрит с неуважением.

Но к концу 70-х годов народовольческие идеи и террористическая деятельность были затоплены в крови ее лучших сынов. После убийства Александра II веревка на шее революционеров еще туже затянулась, а многие в последний раз увидели вольный свет, чтобы дожить свои безумные дни в стенах Шлиссельбургской крепости. Толстой и раньше не разделял мнений «Народной воли», но пока она процветала, он невольно прислушивался к ней. Если он был далек от политической части ее программы, то социальная часть ее, улучшение быта крестьян, ему была очень близка. Но когда реакция восторжествовала, он, вместе со многими, окончательно разуверился в политических рефор-

мах, к которым он и раньше не питал особенно большого доверия. Для человека, который не верил, что самодержавную твердыню можно пробить, идеалом стало «непротивление злу». Если он раньше мог в душе несколько симпатизировать добрым пожеланиям революционеров, то с их методами, с их теорией «насилия», он, как человек старой помещичьей закваски, впитавший настроения крестьян, не мог согласиться. Логика «христианства» требовала, чтобы он смотрел на всех, как на братьев. Оттуда обращение к «моему брату» Александру Третьему, чтобы он пощадил террористов, повинных в смерти Александра Второго.

Характеризуя отображение Толстым настроения крестьянства, Ленин об этом так пишет:

«Крестьянство, стремясь к новым формам общежития, относилось очень бессознательно, патриархально, по-юродивому, к тому, каково должно быть это общежитие, какой борьбой надо завоевать себе свободу, какие руководители могут быть у него в этой борьбе... Большая часть крестьянства плакала и молилась, резонерствовала и мечтала, писала прошения и посылала «ходатателей»,—совсем в духе Льва Николаевича Толстого! И как всегда бывает в таких случаях, толстовское воздержание от политики, толстовское отречение от политики, отсутствие интереса к ней и понимания ее делали то, что за сознательным и революционным пролетариатом шло меньшинство, большинство же было добычей тех беспринципных, холуйских, буржуазных интеллигентов, которые под названием кадетов бегали в собрания трудовиков, в переднюю Столыпина, клянчили, торговались, примиряли, обещали примирить,—пока их не выгнали пинком солдатского сапога. Толстовские идеи— это зеркало слабости, недостатков нашего крестьянского восстания, отражение мягкотелости патриархальной деревни и заскорузлой трусливости «хозяйственного мужичка» [1].

---

[1] Ленин, В. Собрание сочинений, т. XI, ч. 1, стр. 116—117. «Лев Толстой как зеркало русской революции».

Невыносимое положение крестьянства—зрелище восходящей буржуазии, бесцеремонно ломавшей старые устои, и оргия торжествующей реакции не давали ему покоя. Он, как Левин, мог иногда промолвить, а «мне что за дело?» но чем дальше, тем более общее положение вещей становилось таким, что он уже не «мог молчать». Не веря в победу крестьян, относясь подозрительно к пролетарскому движению, боясь западной культуры, детища нового класса буржуазии, на общем унылом фоне русской действительности, он окончательно повернулся спиной к науке, к политическому движению и стал верить в могущество «вечного» слова, в жизненность христианства.

Лицемерную, предательскую роль церкви он видел на каждом шагу. За спиной синего жандармского мундира он видел черную поповскую рясу. Духовенство, на чьей совести как представителя христианства, по его мнению, было стоять на страже, предупреждая кровопролитие, благословляло руку палача, когда она рубила непокорную голову революционера. А в деревне пастырь вслед за урядником, сажавшим мужика в тюрьму за рубку леса или выжимавшим подати с него,—пастырь достригал оставшуюся шерсть покорной паствы. Вот почему Толстой раньше всего обрушивается на церковь. Христианство, в которое он верил еще с детства, которое он всегда считал высшим идеалом, на которое он смотрел, как на учение души, как на космический идеал, как на утешение народных масс, он берется очищать от всей теологической подделки. Если еще в 50-х гг. появилась у него идея образования новой религии, очищенной от обрядностей и ритуалов, то в начале 80-х гг., т. е. во время «кризиса», объективные условия уже были такими, при которых «непротивленская» идеология, «истинное» христианство могло найти сторонников среди разуверившихся в активном сопротивлении.

После разгрома совместными усилиями царских опричников и святых отцов «Народной воли», попытка организовать движение народной «совести» вполне понятна. И вот автор «Войны и мира», чье слово достигало до

всех пределов цивилизованного света, написал «Исповедь», т. е. произведение «совести». В мертвой политической долине, усеянной костями народовольцев, вдруг слышится голос «великого писателя земли русской», слышится по-иному. Он, естественно, привлекает внимание к себе. Пока революционные силы, распыленные от ударов, нанесенных им самодержавием, стали собираться, чтобы учесть жестокие уроки, данные им историей, толстовство привлекало внимание многих. К его критике духовенства и правительства прислушивались все, у кого совесть еще не совсем заснула; его критикой существующего строя зачитывались социалистически настроенные элементы, а его «небесный» голос просто не слышали: уж слишком большая разноголосица была здесь.

Этот конфликт между земной и небесной тенденциями или «временной» и «вечной» Плеханов так характеризует: «Противопоставление «временного» «вечному» привело его к тому, что он должен был одинаково страдать как тогда, когда он следовал велениям «вечного», так и тогда, когда служил «временному». В первом случае он упирался в жестокость, с которой не мог помириться; во втором—не мог найти нравственную санкцию для тех услуг, которые он оказывал людям. В обоих случаях он непременно должен был считать себя непоследовательным и слабым в борьбе с соблазнами. И в обоих случаях он должен был тяжело мучиться сознанием своей слабости и непоследовательности. Вот в чем был «пафос» его жизненной трагедии»[1].

Итак, толстовская идеология, довольно пестрый конгломерат идей и взаимно-исключающих понятий, ярко отражала русскую действительность, содержащую все эти противоречия, а именно: там есть критика того, что было гнило, пошло и подло; утопические идеи, отражающие положение крестьян и потому принимающие мираж за действительность; пессимизм и квиетизм,

---

[1] Плеханов, Г. «Смещение представлений», «Статьи о Толстом», Москва, Гиз, стр. 36.

указывающие, что вера в лучшее будущее на земле иссякла, ибо враг казался непреодолимым,—и потому ищущие потусторонности, и, наконец, реакционные тенденции, характерные для отживших, чей час пробил, и потому тянувших назад к добрым старым временам, к «золотому веку», не знавшему цивилизации, не знавшему разделения классов и не нуждавшемуся в классовой борьбе. Вот почему все проблемы жизни рассматриваются им под углом зрения вечности, вот почему он сворачивает с проселочной дороги науки и искусства на узкий путь божий, в религиозный закоулок.

Раз Толстой стал на этот узкий путь, лицом к «вечности», он уже не мог принять земной идеологии пролетариата, которая требует уничтожения всех привилегий, шефства какого бы то ни было класса. Но идеологи пролетариата, в противоположность Толстому, прилежно изучали историю, поэтому они строили свое мировоззрение, исходя из реальных условий жизни, выводили идеал из действительности и предостерегали как против утопических, так и против реакционных теорий.

* *
*

Как мы видели, Толстым были затронуты все вопросы философии. Что же ценного он оставил, какую пользу он принес,—не своей «бессмертной» душе, которая «вернулась» к «Целому» не ведая больше земных волнений, а тем массам обездоленных, о которых он, вопреки своему более мрачному учению, все же порою болел душой?—Об этом истинный и более дальнозоркий друг обездоленных и их величайший вождь Ленин отозвался таким образом:

«Четверть века тому назад критические элементы учения Толстого могли на практике приносить иногда пользу некоторым слоям населения вопреки реакционным и утопическим чертам толстовства. В течение последнего, скажем, десятилетия это не могло быть так, потому что историческое развитие шагнуло немного вперед с 80-х годов до конца прошлого века. А в наши дни, *после* того, как ряд указанных выше событий положил конец «восточной» неподвижности в наши дни, когда такое громадное распространение полу-

чили сознательно-реакционные, в узко-классовом, корыстно-классовом смысле реакционные идеи «веховцев» среди либеральной буржуазии,—когда эти идеи заразили даже часть почитай-что марксистов, создав «ликвидаторское» течение,—в наши дни всякая попытка идеализации учения Толстого, оправдания или смягчения его «непротивленства», его апелляций к «Духу», его призывов к «нравственному самоусовершенствованию», его доктрины «совести» и всеобщей «любви», его проповеди аскетизма и квиетизма и т. п. приносит самый непосредственный и самый глубокий вред» [1].

Эти строки были написаны Линеным в 1911 г. С тех пор совершились мировые события: война и «десять дней, которые потрясли мир». Невзирая на нравственные рогатки, поставленные Толстым между «внутренним» и «внешним» миром, первый отозвался мощным эхом на раскаты второго. Также, как бы наперекор метафизическим теориям Толстого, прогресс, якобы бессильный охватить больше, чем небольшую часть Западной Европы, перебросился на «Восток», потрясая до основ «неподвижные» устои его. Под знаменем марксизма «Восток» ведет «Запад», и колониальные народы начинают пробуждаться от вековечного сна, в котором господствующий класс всегда держал их при помощи религиозного опиума. И культура начинает чувствовать влияние «десяти дней». Рожденная в муках прогресса и окрепшая в междоусобной борьбе, получив приток свежей крови, она победит те микробы, которые разъедают жизненные ткани человечества, включая и яд пессимизма, разновидностью которого является толстовство.

А какой след он оставил в истории общественных течений? Какой итог можно подвести толстовской идеологии и толстовскому движению? Характерно, что несмотря на общественность и престиж, которыми Толстой пользовался как несравненный художник, влияние, оказанное им на общественное движение, было очень

---

[1] Ленин, В. «Л. Толстой и его эпоха», собр. соч. т. XI, ч. II, стр. 174—175.

невелико. Толстовские колонии, образовавшиеся тут и там, очень далекие от идеала учителя (если идеал этот больше, чем ношение крестьянской блузы и культивирования овощей), исчезали или от них оставалось только одно имя. Правда, толстовская партия или секта не может образоваться, если последователи его имеют в виду строго придерживаться его идеологии: иначе это значило бы отрицать и слово и дух его учения: ведь многим «надо быть для дурного дела», говорил он. Следовательно, какие-нибудь вегетарианские или толстовские общества, носящие имя того, кто считал организованность вредной, не могут быть истинными выразителями толстовства. «Царство божие на земле», если бы даже нашлись охотники его строить, должно прийти с разных концов без всякой организации, ибо организация есть первое нарушение правила «христианского» устава; кроме того, земля едва ли подходящее место для «царства божьего». Толстой это часто чувствовал и отлично знал, что, пока горячая кровь течет в жилах человека, участь всякого—бороться с каким-нибудь бесом, а часто бес не стареется. Ведь противостоять влечению к радости, укротить животное (страсти), которое может сорваться с цепи неожиданно,—не есть общественное дело. Оно—доля всякого, и каждый человек в отдельности должен быть своим собственным укротителем. Что «божий» путь не так легко отыскать, что этот путь тернистый об этом повествует нам не только его посмертное произведение «Отец Сергий»,—но и первое произведение его («Детство, отрочество и юность»), где герой повести Иртенев ходит в чулан стегать себя веревкой по голой спине, вероятно для того, чтобы приучиться к неожиданным ударам жизни.

Впрочем, ответить на вопрос, осуществимо ли толстовство и был ли сам Толстой толстовцем, мы предоставим самому автору:

«Ну, а вы, Лев Николаевич, проповедывать вы проповедуете, а как исполняете? Вопрос этот самый естественный и мне его делают всегда, и всегда им победоносно зажимают мне рот...

«Я отвечаю, что я виноват и гадок, и достоин презрения за то, что не исполняю, но при том, не столько в оправдание, сколько в объяснение непоследовательности своей, говорю:—посмотрите на мою жизнь прежнюю и теперешнюю и вы увидите, что я пытаюсь исполнить. Я не исполнил и одной десятитысячной, это правда, и я виноват в этом, но я не исполнил не потому, что не хотел, а потому что я не умел. Научите меня, как выпутаться из сети соблазнов, охвативших меня, помогите мне, и я исполню, но и без помощи я хочу и надеюсь исполнить. Обвиняйте меня, я сам это делаю, но обвиняйте меня, а не тот путь, по которому я иду и который указываю тем, кто спрашивает меня, где, по моему мнению, дорога...» [1].

Толстому гораздо легче было признаться в слабости характера, чем в слабости своей идеологии, ибо учить своей доктрине на протяжении десятков лет, страстно бороться с инакомыслящими, а затем признаться в неосуществимости идеала—поступок выше человеческих сил. Ведь даже такое признание, как «Исповедь», было куплено ценою многих мучительных минут. Действительно, если тот, кто должен вести других, сам прошел только десятитысячную часть в продолжение долгой, кипучей жизни, что же ожидает тех, кто должен следовать по стезе путеводителя, как им знать, не сбились ли они с пути, не забрели ли они в такие дебри, откуда нет выхода? Помимо того, разве его идеология не была связана с вопросами смерти и жизни?—не той жизни, которая почти догорела и которая оставила копоть в настоящем и только воспоминания об аромате и теплоте в прошлом, не «животная» жизнь, чью нить Время своими могучими зубами почти перегрызло,—а «высшая», «истинная» жизнь, «свободная» от всемогучего владыки—Смерти.

Итак, учение Толстого есть отражение противоречий русской действительности дореволюционного периода и личной жизни, которая сложилась в патриархально-помещичьей обстановке, вылившейся в противоречивых

---

[1] «Спелые колосья», стр. 222—223.

настроениях то религиозного подъема, то сомнения и боязни пустоты и смерти, ибо для того, кто сомневался в возможности строения земной жизни, с ее борьбой и радостью побед, наш мир должен был казаться пустым, суетой сует, и он старался заполнить это пустое место грезами о вечной жизни. Его несчастьем было то, что после минут такого забвения, наступала горечь пробуждения. Отсюда и драма его жизни.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ
Москва 19, Волхонка 14, тел. 3-59-48, 5-71-38

КЛАССИКИ МАРКСИЗМА
о ТОЛСТОМ

КНИГА ВТОРАЯ

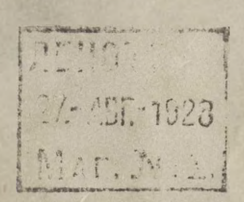
ПЛЕХАНОВ И ТОЛСТОЙ

Приготовил к печати С. М. БРЕЙТБУРГ
Редакция И. М. НУСИНОВА

ИНОГОРОДНЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА:
ДЛЯ СЕВ.-ЗАП. области: магазины изд-ва «Московский Рабочий»
ДЛЯ УССР: магазины Всеукраинского изд-ва «Пролетарий»

ЦЕНА ОДИН РУБЛЬ СЕМЬДЕСЯТ ПЯТЬ КОПЕЕК
ПЕРЕПЛЕТ ДВАДЦАТЬ ПЯТЬ КОПЕЕК





СКЛАД ИЗДАНИЯ: МАГАЗИН ИЗД-ВА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ Москва, 25, Моховая, 26, тел. 2-38-97